ss

sch.

be

nw.

H. lit. U. 56 f

Die wissenschaftliche Aufgabe der Gegenwart

als

leitende Idee im akademischen Studium.

Hodegetische Vorträge

von

Chr. J. Braniß.

Breslau, 1848.
Verlag von A. Gosohorsky's Buchhandlung.
L. F. Maske.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Erste Vorlesung.

Ueber die hodegetische Aufgabe überhaupt und ihre Stellung zur Gegenwart.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Meine Herren!

Vorlesungen über das Wesen des akademischen Studiums, über Begriff und Zweck des Universitätslebens, die daraus fließende Ordnung und Methode u. s. w. sind unter dem Namen Hodegetik von älterer Zeit her gebräuchlich. Sehr natürlich! — sagt man — der Nutzen, ja die Nothwendigkeit solcher Vorträge ist in die Augen springend! Der angehende Student, eben erst der Leitung und Zucht der Schule entnommen, und plötzlich auf freie Selbstbestimmung und Selbsterziehung angewiesen, bedarf des Raths; eine Anleitung, die ihm gleich von vorn herein über seine neue Stellung die erforderliche Aufklärung giebt, und ihn in der ihm zunächst noch fremden geistigen Sphäre, darin er für Jahre seine Heimath haben soll, schon vorläufig orientirt, kann für ihn nur ersprießlich und muß ihm selbst erwünscht sein. Und von wem — so fährt man fort — könnte er besseren Rath, heilsa-

Bayerische Staatsbibliothek München

mere Anleitung empfangen, als von dem akademischen Lehrer, der die möglichen Irrwege und Zweckwidrigkeiten, die im Universitätsleben so leicht zur Erscheinung kommen, fortwährend kennen zu lernen Gelegenheit hat; der ja überdies selbst einst Student gewesen, und die vielleicht theuer erkauften Erfahrungen seines eigenen akademischen Bildungslebens Andern nützlich zu machen im Stande ist?

Unter Voraussetzung der hier ausgesprochenen Motive scheint nun Hodegetik die Aufgabe zu haben, dem jungen Studirenden gleich bei seinem Eintritt in die Akademie eine Art für ihn passender, auf Erfahrung beruhender, praktischer Lebensweisheit entgegenzutragen, die ihn vor möglichen Mißgriffen schützen, und es ihm ersparen soll, durch Schaden klug zu werden. Es scheint so, sage ich; denn ob es in Wahrheit so sei, oder gar so sein solle, ist eine Frage, die ich unbedenklich mit Nein beantworte. Hodegetik kann den angegebenen Zweck nicht haben sollen, schon ganz einfach darum, weil es unmittelbar in dem Begriff einer draktischen Lebensweisheit liegt, eben durch das Leben selbst gewonnen, durch eigne Erfahrung und Witzigung erworben zu werden. Eine von Anderen mitgetheilte Weisheit ist eben deswegen keine praktische,

sondern eine Theorie; und wenn sie, wie doch hier angenommen werden muß, eine von der Erfahrung abstrahirte Theorie ist, so kann sie ihre Gültigkeit dem Empfangenden nur in dessen eigner Erfahrung bewähren, wird also von diesem immer nur wie ein guter Rath, von dem es noch fraglich ist, ob es ein guter, entgegengenommen werden, niemals aber die Kraft besitzen, in ihm maaßgebend zu sein. Hodegetische Vorträge von der praktisch berathenden Art, mögen sie auch hier und da gehalten worden sein, oder noch gehalten werden, sind daher als zwar wohlgemeinte aber in sich selbst zwecklose, daher auch unwirksame Versuche zu betrachten.

Wahre Hodegetik geht von einem ganz andern Gesichtspunkt aus; sie beabsichtiget es gar nicht, heilsame Maximen in Betreff der Lebenseinrichtung und Studienordnung an das Bewußtsein des Studirenden zu bringen, sondern hat von Haus aus eine rein wissenschaftliche Tendenz. Sie stellt sich die Aufgabe, den jungen Akademiker, bevor er noch seine Kraft und sein Interesse einer besonderen Richtung des intellectuellen Lebens zuwendet, schon auf den Standpunkt der Idee zu erheben, von welcher alle jene Richtungen wie Radien aus dem Mittelpunkt ausströmen und ihr

Wesen empfangen. Diese Idee will sie aussprechen, und zwar nicht in jener Allgemeinheit, in welcher dieselbe über dem Wechsel ihrer zeitlichen Erscheinung steht, sondern in der bestimmten und eigenthümlichen Gestalt, in welcher sie das bewegende Princip des wissenschaftlichen Lebens der Gegenwart bildet. Aecht hodegetische Darstellungen geben daher auch stets ein unmittelbar aus dem Leben quellendes Bild der wissenschaftlichen Idee ihrer Zeit, und unterscheiden sich darum ihrem Inhalt nach eben so scharf von einander, wie die Zeiten, denen sie gehören. Unsre Literatur besitzt dergleichen Darstellungen von der vortrefflichsten Art, und eben sie bewähren die Richtigkeit des hier behaupteten. Fichte's Jenaer Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten z. B., seine eilf Jahre später in Erlangen über das Wesen des Gelehrten gehaltenen, und die zwischen beiden ohngefähr in die Mitte fallenden Schelling'schen Vorträge über die Methode des akademischen Studiums sind zwar gleich sehr von der Tendenz bewegt, das Bewußtsein der Idee in den Zuhörern zu entzünden; vergleicht man sie aber rücksichtlich des in ihnen sich durchführenden Inhalts mit einander, so empfängt man durch sie ein so anschauliches und ergreifendes Bild von der raschen und kühnen

Fortentwicklung des wissenschaftlichen Lebens in jener kurzen, aber an schöpferischem Geist so reichen Periode, wie vielleicht keine speciell ausgeführte Geschichte derselben es zu gewähren vermag.

In Zeiten nun, deren intellectuelle Eigenthümlichkeit darin besteht, nicht sowohl eine neue Idee auszugebären, als vielmehr nur ein aus der Arbeit der vorangegangenen Periode überkommenes, bereits zu siegreicher Anerkenntniß gelangtes, ideelles Princip in den vorhandenen mannigfachen Lebens- und Wissensstoff hineinzuarbeiten, und diesen dadurch zu begeisten — in Zeiten also, die nicht im Erzeugen, sondern in der Aneignung des Erzeugten, nicht in der Produktion, sondern in der Reflexion leben, ist die Hodegetik eine leichte Arbeit, genau genommen aber auch eine unnöthige. Denn die Idee hat sich da schon in dem allgemeinen Bewußtsein eine Gestalt gegeben, ist im Populärwerden begriffen, und kann eben deswegen auch dem jungen Akademiker nichts fremdes mehr sein; wie seine ganze Zeit, findet vielmehr auch er sich schon unmittelbar in sie erhoben; in ihr wie in einem bekannten und vertrauten Element lebend und sich wissend, kann er daher jeder besondern Einführung in sie gar wohl entrathen.

Schwer dagegen ist die hodegetische Darstellung in Zeiten, darin der geistige Fortschritt das Ausruhen in bereits gewonnenen Resultaten nicht gestattet, sondern in der schöpferischen Offenbarung eines neuen ideellen Princips zu bewältigen strebt. Am schwersten dann, wenn die Resultate, über die hinausgegangen werden soll, die Gestalt einer reichen, umfassenden Bildung haben, die in ihrem Inhalt ein Höchstes erreicht zu haben vermeint, und daher jeden weiteren Fortschritt als entbehrlich, ja als eigentlich unmöglich kräftig zurückweiset. Hier, sagen wir, hat die Hodegetik mit der schwierigsten Aufgabe zu ringen. Denn nicht nur soll sie eine noch im Gestaltungsprozeß begriffene Idee schon in bestimmter Fassung vor den Zuhörer hinstellen und seine geistige Sehkraft dafür erwecken, sie muß ihn auch dem sich völlig begreifenden, seiner Wahrheit gewissen Zeitbewußtsein, darin auch er seine unmittelbare Heimath hat, entfremden, gegen manches von ihm werth und hoch gehaltene sich polemisch stellen, sie hat mit einem Wort jenen Widerstand, welchen das Zeitleben der Idee entgegensetzt, in der Seele des Zuhörers selbst zu bewältigen. In dem Maaße aber die hodegetische Entwicklung schwer ist, ist sie auch nöthig,

und wo sie die schwierigste Aufgabe zu lösen hat, ist sie am meisten gefordert.

Wie von selbst bietet sich hier die Frage dar: übernehmen die jetzt vor Ihnen beginnenden hodegetischen Vorträge ein leichtes aber überflüßiges Geschäft, oder unterziehen sie sich, weil sie ihr Problem unter erschwerenden Bedingungen empfangen, einer bedeutsamen, ja vielleicht nothwendigen Arbeit? Was dieser Frage ein wesentliches Interesse giebt, kann nicht etwa die bloße Neugierde sein, schon im Voraus wissen zu wollen, ob das, was uns hier beschäftigen soll, mit Mühe verbunden ist oder nicht, sondern ist ihr rein objektiver Gehalt. Fassen wir diesen allein ins Auge, so lautet sie: ist der Geist gegenwärtiger Zeit productiv oder reflexiv? So gefaßt ist sie jedoch keine der Sache selbst äußerliche Vorfrage mehr; ihre Beantwortung führt uns vielmehr unmittelbar in die hodegetische Arbeit selbst hinüber, ja bildet genau genommen den ganzen Inhalt derselben, so daß sie nur in und mit deren vollständiger Durchführung erschöpfend ertheilt werden kann. Die ausgesprochene Frage, und zwar in ihrer objectiven Fassung, kann für uns daher nur die Bedeutung eines Ausgangspunktes der Entwicklung haben; so wollen wir sie nehmen, und uns

demnach von ihr die Richtung bestimmen lassen, in welcher sich unsre Betrachtung zunächst zu bewegen hat. Sie verweist uns aber offenbar an die Zeitphänomene; in diesen spricht ja die Gegenwart ihr eigenthümliches Wesen aus, in ihnen muß es sich daher unmittelbar herausstellen, ob Production oder Reflexion der durchgreifende Charakter dieses Wesens sei. Solcher Hinweisung wollen wir denn auch folgen, und den Erscheinungen des gegenwärtigen Zeitlebens uns betrachtend gegenüberstellen. Zu deren besserer Verständniß und Würdigung ist jedoch vor Allem nöthig, von der Art, wie jene großen Charakterunterschiede, nach welchen die geschichtlichen Zeiten sich sondern, zu ihrem Ausdruck gelangen, uns eines bestimmten Begriffes zu versichern.

Zuvörderst leuchtet ein, daß jedes in der Fortentwicklung des allgemeinen geschichtlichen Lebens zum Dasein gelangende besondere Zeitalter aus dem ihm nächst vorangehenden sich herausbildet, und seinen Zusammenhang mit diesem an sich ausdrücken muß. Jedes Zeitalter ist in sofern Resultat eines früheren; in ihm ist zur Ruhe gelangt, was in dem früheren sich bewegt hatte, was dort ein erstrebtes war, stellt sich in ihm als ein erreichtes dar. Und weil diese Darstel-

lung zu seinem wesentlichen Inhalt gehört, so ist jedes Zeitalter der Reflex seines Vorläufers, mithin jedes als reflexiv zu bezeichnen. Treten daher auch die Zeiten als productive und reflexive aus einander, so ist damit nicht gesagt, daß die productiven nicht gleichfalls reflexiv, sondern nur, daß sie nicht bloß dieses seien, in wiefern in ihnen zugleich ein thatkräftiger, Neues schaffender Geist sich ihres reflectirenden Bewußtseins bemächtiget, es fortwährend in seiner Ruhe stört und aus sich herauszugehen drängt, aber auch seinerseits an diesem Bewußtsein eine beschränkende, seine freie Bewegung retardirende Macht vorfindet. Rein reflexive Zeiten dagegen wissen von keinem solchen Andrängen gegen sich selbst, von keinem gleichsehr stattfindenden Sichfesthalten und Sichforttreiben, kurz von keinem inneren Kampfe. Nun aber ist die in die Erscheinung heraustretende Gestalt, welche der Geist in dem Bewußtsein einer Zeit hat oder annimmt, dasjenige, was man die eigenthümliche Bildung dieser Zeit nennt; mithin werden reflexive und productive Zeiten ihre wesentliche Verschiedenheit schon ganz unmittelbar darin offenbaren, daß in den reflexiven immer nur eine einige, in sich homogene Bildung waltet, in den productiven dagegen stets zwei heterogene, gegen

einander streitende Bildungen zugleich vorhanden sind. Die eine derselben ist die Reflexion einer bereits errungenen und vollständig formirten Entwicklungsstufe. Als die in ihrem Gehalte völlig befriedigte und alle Mühe weiteren Fortschreitens sparende, erfreut sie sich einer großen Verbreitung, ja einer gewissen Gemeingültigkeit, und bezeichnet sich eben hierin vorzugsweise als die herrschende Bildung des Zeitalters. Die ihr gegenüberstehende zweite ist dagegen schon in dem Gestaltungsprozeß einer höheren Stufe begriffen; man kann sie nicht sowohl eine in der Zeit schon daseiende, als vielmehr erst darin werdende nennen; sie ist nichts weniger als populär, und weit entfernt, das Eigenthum der Meisten zu sein, hat sie an diesen vielmehr ihre entschiedenen Gegner; nur einer Minderzahl gehört sie an, deren Repräsentanten halb im Jetzt, halb aber schon in der Zukunft leben, eben deswegen jedoch auch die Mission haben, in der Energie ihrer Arbeit die Gegenwart selbst aus sich heraus, und der Zukunft mächtig entgegenzuführen. Diese sich selbst erst erschaffende Bildung ist es nun, welche dem tiefer blickenden den productiven Gehalt einer Zeit offenbart. Dem tiefer blickenden, sagen wir, offenbart sie dieß: denn wiewohl sie der eigentliche, ja der allein wahre

Kern der Zeit ist, wird sie doch von dem mit sich selbst einigen, klaren und verständigen Bewußtsein, das sich als herrschenden Zeitgeist ausspricht, nicht erkannt, ja nicht einmal als ein Berechtigtes anerkannt, und führt daher mitten in dem in äußerlicher Ausbreitung seine Realität erweisenden Erscheinungsleben, ein innerliches, ideelles Leben.

An solcher zwiefachen Bildung, an diesem geistigen Doppelleben hat also der productive Charakter eines Zeitalters seinen erscheinenden Ausdruck; je einiger dieses dagegen mit sich selbst in seiner Bildung ist, desto entschiedener gehört es seinem ganzen Geiste nach der Reflexion an, desto mehr deutet es zurück auf eine frühere Generation, welche gearbeitet hat, und in deren Ernte es eben nur gekommen ist.

Wir haben in dem hier entwickelten ein Kriterion für die Beurtheilung der wesentlichsten Zeitunterschiede gewonnen; aber dieses Kriterion ist hiermit noch nicht seinem ganzen Inhalte nach dargelegt. Die gegebene Entwicklung selbst enthält nämlich schon ganz unmittelbar die Forderung, die Zeiten der Reflexion und der Production nicht als sich schroff und starr gegenüberstehende, sondern als stettig in einander übergehend zu denken. Versteht es sich ja von selbst, daß das Le-

ben in der Production eben dadurch, daß es seine Aufgabe löst, sich zum Leben im Producte gestaltet; und nicht minder leuchtet ein, daß das Leben im Product, indem es dieses, als einen immer doch nur endlichen Gehalt, durch die Assimilation selbst erschöpft, in die Forderung neuer Production übergehen und deren nicht erloschene, sondern zeitweilig nur zurückgedrängte Kraft eben hiermit von Neuem in sich entbinden muß. Nothwendig gestaltet sich uns hierin der Begriff von Uebergangsperioden, welche in die, den Hauptcharakteren nach einander entgegengesetzten, und folglich getrennten Zeiten stettige Verknüpfung bringen. Die allgemeine Form geschichtlicher Entwicklung, werde diese nun ganz universell am menschlichen Geschlecht, oder auch nur particulär an einem einzelnen Volk erfaßt, gewinnt hierdurch eine überraschende Analogie mit jenem Typus der Naturentwicklung, der sich in der Verschiedenheit der Jahreszeiten ausspricht.

In der That ist eine productive Zeit in ihrem Ringen nach Gestalt, in ihrem Erguß eines neuen Lebensstromes, ein geistiger Frühling, während die Periode herrschender Reflexion, in ihrem Ausruhen im Product, in ihrer Assimilation des Gegebenen, ein histo-

rischer Herbst ist, der in die Scheuern sammelt, was unter Arbeit und des Tages Last und Hitze gereift ist. Wie in der Natur, so ist auch in der Geschichte der Frühling die Zeit der Idealität, der Poesie; der Herbst die der Realität, der Prosa; aber da wie dort muß sich das ideelle Leben selbst mittelst des ihm wesentlichen Realisirungsprozesses, also mittelst einer Sommerperiode, zum ruhenden Dasein der Realität hinüberleiten; und da wie dort muß wiederum auch dieses reale Dasein nothwendig einen Auflösungsprozeß, eine Winterzeit durchlaufen, und eben hierin die aus der Erscheinung in deren verborgenes Innere zurückgewichene Kraft der Idee zu neuer Wirksamkeit anfachen, und so einen neuen Frühling aus sich entbinden.

Wie analog sich indeß auch das geschichtliche Leben in seinen von uns aufgezeigten vier Zeitcharakteren zum Naturleben verhält, so besteht doch zwischen beiden zugleich ein wesentlicher Unterschied, auf welchen sofort, zur Verhütung jedes Mißverständnisses, aufmerksam zu machen, nicht überflüßig scheiut. Es darf nämlich die gefundene Analogie nicht bis zu der Vorstellung ausgedehnt werden, als ob die geschichtlichen Jahreszeiten, wie die natürlichen, in ihrem Kreislaufe

stets einerlei Inhalt wiederbrächten. Denn die Natur ist abgeschlossen, ihre Production kann darum auch nur Reproduction sein; in der noch unvollendeten Geschichte dagegen muß jeder wiederkehrende Frühling eine neue Offenbarung, ein neuer Schritt sein, welchen sie ihrer Vollendung entgegenthut.

Nehmen wir jetzt, nachdem wir uns zur Erfassung des geschichtlichen Formationsprozesses genügend vorbereitet, die Frage, von der unsere Entwicklung ausgegangen ist, wieder auf, so können wir sie zuvörderst bestimmter und gegliederter aussprechen. Wir fragen jetzt nämlich: ist unsre Gegenwart eine Zeit der Production oder des Productes, oder leben wir in einer Uebergangsperiode, und wenn in einer solchen, hat diese dann die Ausbildung des Productes oder dessen Auflösung zu ihrem Inhalt? Mit andern Worten: in welcher der charakterisirten geschichtlichen Jahreszeiten befindet sich gegenwärtig das Entwicklungsleben des deutschen Volkes?

In den Phänomenen unseres Zeitlebens liegt die Antwort auf diese Frage; aber wir vermögen, was sie aussagen, nur dann richtig zu verstehen, wenn wir die Gegenwart in ihrem Zusammenhang mit der Vergangenheit, deren Resultat sie ist, erfassen. Und

wahrlich, nicht in weit entlegene Zeiten zurück braucht unser Blick zu schweifen, um einer Periode deutscher Nationalentwicklung von so entschiedenem und unmittelbar verständlichem Charakter zu begegnen, daß von ihr unsre Betrachtung ausgehen kann.

Unser Jahrhundert selbst bietet uns in der Zeit seines Beginnens diese Periode dar, eine Periode, deren allbewältigende Productivität wohl Keinem zweifelhaft sein kann. In ihr lebten und schufen unsre größten Dichter, unsre tiefsinnigsten Philosophen; in ihr erzeugte sich der deutsche Geist ein neues, in die Tiefe blickendes Auge für das Leben des Universums; in ihr drängte sich eine unmittelbar aus der Idee hervorquellende neue Bildung mächtig ins Dasein, und überwand in siegreichem Kampfe die äußerlich noch fortbestehende, in zäher Trägheit widerstrebende, innerlich aber erstorbene ältere Weltanschauung; in ihr erlebte mit einem Wort, Deutschland einen in so überreicher Blüthenfülle strahlenden geistigen Frühling, wie ihn die Geschichte selten darbietet, und nur ihren begabtesten Völkern zu Theil werden läßt.

Rasch ging diese Periode vorüber; gewaltige, aus dem weltgeschichtlichen Leben in den besondern Entwicklungsproceß des deutschen Volkes herüberbrau-

sende Gewitterstürme, tragisch, aber befruchtend, führten schnell den begeisterten Frühling in die besonnene, still fleißige Sommerzeit hinüber, in welcher die in ihrer Unendlichkeit offenbar gewordene Idee ihr Maaß suchend sich in endliche Gestalten verleiblichte, und die Poesie hinter die Philosophie, mit der sie früher Hand in Hand gegangen, zurücktrat. Die Bildung der Zeit wurde eine vorwaltend wissenschaftliche, aber sie liebte die aus der vorangegangenen Frühlingsperiode überkommenen unverwelklichen Dichterblüthen, wie der Sommer die Blumen hegt, ob er auch die Frucht bezweckt. Eben dieser Zweck vollführte sich dann auch in dem Sommerleben unsres Jahrhunderts, und zwar kaum minder rasch, als früher der Frühling sich vollendet hatte. So mancher tiefsinnige Geist vollbrachte seine Mission, und bot das Werk seines Lebens reif und vollendet dem Bewußtsein des Zeitalters dar. Was aber das wichtigste und vor Allem bedeutsame war — die Philosophie selbst schloß sich zum Producte ab, in welchem das speculative Ringen der Frühlingszeit zur Ruhe gelangte.

So geschah es denn, daß schon im dritten Decennium des Jahrhunderts das Zeitalter einen herbstlichen Charakter anzunehmen begann. Die Idee war

realisirt, und es galt diese Realität in sich aufzunehmen, sie am Dasein zu reflectiren. Die Wirklichkeit sollte nun nicht mehr über sich hinausstreben; sie trug ja die volle, genügende Wahrheit schon in sich, und brauchte sich nur in dieser Wahrheit zu wissen und zu genießen. Kein Jenseits mehr! Keine neue Welt außer dieser bekannten, heimathlichen alten Welt! Hier oder nirgends ist Amerika! So ungefähr kann man den Grundzug eines Bewußtseins bezeichnen, das sich nunmehr immer schärfer und machtvoller zur Gesinnung ausprägte, und in stets wachsender Gemeingültigkeit die Gestalt der herrschenden Bildung annahm. Es war eine herbstliche Bildung, die, je bewußter sie ihrer selbst ward, in desto entschiedenern Gegensatz zu der Frühlingsperiode des Jahrhunderts trat. Idee war die Loosung jener Zeit gewesen, das große Wort, in das sich jetzt dagegen das ganze Interesse des Bewußtseins legte, hieß Zustände. Ist ja doch auch in der Natur der Herbst die vorzugsweise zuständliche Jahreszeit! Und wie der natürliche Herbst den Frühling mit seinem regen, schaffenden Liebeleben in Vergessenheit bringt, wie er dessen flüchtiges, kaum körperhaftes Blumenwesen im Aufzeigen der gediegenen, substanziellen Frucht widerlegt, so geschah es auch in der

herbstlichen Zeit unsres Jahrhunderts. Die philosophische und poetische Blüthenwelt des großen deutschen Geistesfrühlings begann vergessen zu werden; der herrschende Zeitgeist erinnerte sich ihrer nur, um im Bewußtsein seines höheren, gediegeneren Werthes sich kritisch und widerlegend gegen sie zu stellen. Er frohlockte, daß die Zeit des luftigen Phantasus vorüber sei, daß man sich nicht mehr von der Macht des Unendlichen überwältigen ließe, daß Alles so zugänglich und begreiflich geworden sei; Romantik wurde ein Spottname, und Idee ohne Verstandesleib hieß Abstraction.

Als das Resultat tiefer und allseitiger Entwicklung mußte übrigens diese herbstliche Bildung auch in sich selbst reich und allumfassend sein. Sie beherrschte das weite Gebiet der Begriffe schon ganz unmittelbar durch eine in der poetischen und dialectischen Energie der nahen Vergangenheit herangereifte, bezeichnungsvolle und jedes Gedankenstoffes mächtige Sprache. Daher zog sie auch das Wissen selbst so sehr in den Kreis ihres zuständlichen Lebens hinein, daß der sonst zwischen geselliger und wissenschaftlicher Bildung bestandene Unterschied sich immer mehr aufhob, und die Gränzmarken, welche das auf praktische Zwecke gerichtete

Leben von dem der reinen Theorie zugewandten wesentlich sondern, zu verschwinden begannen. Denn nachdem der deutsche Geist seine Tiefen erschlossen und ins Wort gefaßt hatte, konnte auch die Phrase die Stelle des Gedankens vertreten, und redefertiger Dilettantismus sich leicht wie die Meisterschaft benehmen. Wohl war das wissenschaftliche Leben nicht in der Zeit erloschen; es behauptete sich vielmehr noch immer in seiner Selbstständigkeit und bewegte sich, zwar nicht unergriffen, aber doch unbewältiget von den wechselnden Tagesinteressen, ruhig in seinen theoretischen Tendenzen fort. Aber es hatte nicht mehr wie früher die Bedeutung einer öffentlichen Macht, sondern erschien nur wie ein stilles Privattreiben, welchem das Bildungsleben in seiner intellectuellen Selbstgenugsamkeit keinen Einfluß auf sich gestattete, ja gegen das es sogar ein geheimes Mißtrauen hegte. In der That, Mißtrauen gegen die theologische, juristische, medicinische Wissenschaft konnte allein es sein, was der Religiosität die Gestalt des modernen Pietismus, so wie andrerseits der Irreligiosität den Charakter des bittersten Hasses gegen alle christliche Lehre verlieh; was ferner in dem unmittelbaren Rechtsgefühl eine höhere, untrüglichere juridische Macht als im allseitig entwickelten Rechtsbe-

griff finden ließ; was endlich der Homöopathie, noch ehe sie im Kreise der Wissenden zur Geltung gelangte, schon zu ausgebreiteter Anerkennung in der gebildeten Laienschaft verhalf.*)

Zur Charakteristik des Bildungslebens, um dessen Auffassung es uns zu thun war, kann das hier mit-

---

*) Mancherlei Erfahrungen veranlassen den Verf. hier noch nachträglich darauf aufmerksam zu machen, daß in oben bemerktem ein Urtheil über den innern Werth der Homöopathie weder ausgesprochen ist noch sein soll. Nur daß es dieser Methode so leicht gelang, ohne den Kampf mit dem herrschenden Heilverfahren auf theorethischem Boden gründlich zu bestehen, schon ganz unmittelbar im Leben selbst eine consistente Wirklichkeit zu erreichen, sollte hervorgehoben werden, als ein Phänomen, dessen Möglichkeit darauf beruhte, daß das alte Vertrauen zur Wissenschaft in der gebildeten Gemeine ebenso geschwächt, als ihr Selbstvertrauen gesteigert war. Auf das nämliche Motiv glaubte der Verf. auch die in letzter Zeit so stark hervorgetretene Sympathie für Geschwornengerichte zurückführen zu dürfen, ohne hierbei ein Votum über deren Vorzüge oder Nachtheile zu beabsichtigen. Mit politischer Freisinnigkeit hängt diese Sympathie wohl zusammen, möchte aber aus ihr allein nicht zu erkären sein. Freisinnigkeit und Liebe zu constitutionellen Formen erfreuten sich in Deutschland wohl auch schon vor zwanzig Jahren einer sehr ausgebreiteten Entwicklung, ohne daß darum jene Rechtsinstitution nur irgend populär gewesen wäre. Wie denn auch nicht abzusehen ist, warum das wissenschaftlich gereifte Bewußtsein ein minder angemessenes Organ der Volksstimme sein sollte als der Instinct der Bildung.

getheilte genügen. Viele der angeführten Züge, meine Herren, müssen ihnen als wohlbekannt, ja als auch jetzt noch die Eigenthümlichkeit des Zeitgeistes mitbestimmend entgegengetreten sein, so daß es fast den Anschein gewinnt, als hätten wir bereits unsre Gegenwart charakterisirt, und als müßten wir dieselbe sonach als einen historischen Herbst ansprechen. Für heute möge indeß die Erklärung genügen — die nächstfolgenden Vorträge werden dieselbe rechtfertigen — daß dieß keinesweges der Fall ist. Auch die Herbstphase der von uns besprochenen großen Entwickelungsperiode des deutschen Nationalgeistes ist bereits vorübergegangen; und lange schon hat der Winter mit seiner strengen, auflösenden Macht jene ihrer selbst so gewisse Bildung ergriffen. Schon hat sich Frühlingssehnsucht, und mit ihr ein frischer, schöpferischer Lebenstrieb des Zeitalters bemächtiget, und unter der Schneedecke des äußerlichen, gegen sich selbst anstürmenden Daseins einer verlebten Intelligenz brütet der Geist der Zukunft, sprießen schon die jungen Keime eines neuen Frühlings.

Und dieser Frühling, meine Herren, gehört Ihnen, weil sie die Jugend der Zeit sind; was aber mehr, was wichtiger ist: diesem Frühling gehören Sie an, mit

Ihrem besten Streben, mit all Ihrer Liebe, weil Sie die akademische Jugend der Zeit sind. Ihr Ohr zu schärfen, daß es die schon erschallende, aber von dem Lärm des Tages übertönte neue Frühlingsbotschaft vernehme, Ihr Auge zu waffnen, daß es durch die trüben, umhüllenden Nebel der Gegenwart dringend die grüne Saat der Zukunft erblicke — dieß ist der Zweck meiner hodegetischen Vorträge.

Zweite Vorlesung.

Von dem

intellectuellen Princip der alternden Zeitbildung.

Unser erster Vortrag schloß mit der Behauptung, die gegenwärtige Zeit sei ihrem wesentlichen Inhalte nach das Uebergehen aus einer in innerer Auflösung begriffenen Bildung in ein neu sich anfachendes productives Gestaltungsleben, ein Leben, welches, wiewohl dem äußerlichen Zeitbewußtsein verborgen und von ihm verhüllt, sich doch bereits in die Entwicklung eingeführt habe, und zu seiner Erfassung und Fortleitung Deutschlands akademische Jugend vor Allen auffordere. In der Rechtfertigung dieser inhaltreichen Behauptung erschöpft sich unsre hodegetische Aufgabe, wie wir dieselbe uns im Allgemeinen bestimmt haben; alle noch folgenden Vorlesungen werden daher es allein mit dieser Rechtfertigung zu thun haben und darin begriffen bleiben.

Es schreibt uns dieselbe aber zugleich den Entwicklungsgang vor, welchen fortan unsre Darstellung einzuhalten hat. Offenbar nämlich müssen wir zuvör-

derst das intellectuelle Princip der erlöschenden Bildung in näherer Bestimmtheit selbst aufzeigen, und an der im Zeitleben thatsächlich sich vollbringenden Selbstaufhebung dieses Princips das nothwendige Zusammenbrechen der darauf ruhenden Bildung nachweisen. Demnächst wird es unsre Aufgabe sein müssen, den in den Zeitphänomenen sich kund gebenden Eintritt eines neuen intellectuellen Princips, als der Grundlage einer noch nicht wirklichen, sondern sich erst in das Dasein ringenden Bildung inmitten der Auflösung der bereits vollständig ausgeprägten darzulegen. Hieran wird sich die Entwicklung der nothwendigen Stellung knüpfen, welche das akademische Studium zu dem sich ausgebärenden neuen Princip einzunehmen hat; eine Entwicklung, die uns unmittelbar zur Darstellung dieses Princips selbst hinüberführen wird. Wir werden dann dasselbe in der Positivität aussprechen, die der Zweck dieser Vorlesungen erheischt, uns aber hierbei auch innerhalb der Schranken halten müssen, welche der mehr propädeutische als wissenschaftliche Standpunkt der Hodegetik der Entwicklung einer Idee überhaupt setzt.

Nachdem wir uns so den Weg, welchen wir in unseren Vorträgen zu durchmessen gedenken, vorge-

zeichnet, gehen wir sofort an die Lösung unsrer ersten Aufgabe.

Jene Bildungsepoche unsres Jahrhunderts, die wir als einen in der Frucht vorangegangener mächtiger Arbeit ausruhenden Herbst, als eine Zeit sich genießender Zuständlichkeit charakterisirt haben, ward, wie sichs von selbst versteht, und auch bereits erinnert worden ist, vornehmlich durch das systematisch sich abschließende philosophische Bewußtsein innerlich getragen und bestimmt — durch ein Bewußtsein, welches in wissenschaftlicher Gestalt auftretend jenes speculative Ringen, das den deutschen Geist früher so gewaltig bewegt hatte, zum ruhenden Resultate brachte, das dort angestrebte Ziel als erreicht darstellte. Daß hiermit die Hegel'sche Philosophie angedeutet sein soll, dürfte nicht erst besonders zu bemerken sein; wohl aber bedarf es der Erinnerung, daß wir hier, unsrer zunächst vorliegenden Aufgabe gemäß, von dieser Philosophie nur in soweit sprechen können, als in ihr ein höchst wichtiges und einflußreiches Phänomen des von uns zu betrachtenden Zeitlebens sich darbietet; von ihrem rein wissenschaftlichen Werthe, von ihrer Bedeutung für die Fortentwicklung der Speculation überhaupt zu reden, wird sich erst später Gelegenheit finden.

Kant hatte in seiner Vernunftkritik vorzüglich dadurch einen neuen philosophischen Entwicklungsproceß angefacht, daß er darin die bedeutsamsten speculativen Gegensätze entband, ohne sie genügend vermitteln zu können. In der Aufzeigung eines nothwendigen Verhältnisses zwischen dem erkennenden Subject und dem Reiche der objektiven Wirklichkeit hatte er einerseits das Objective oder Reale unter die bestimmende Macht der erkennenden, ideellen Thätigkeit des Subjects gesetzt, und ihm hiermit den Charakter der Idealität verliehen, zugleich aber auch andrerseits eben dieses Reale als ein Ansichseiendes nicht nur in aller Unabhängigkeit vom Subject belassen, sondern ihm auch einen wesentlich bestimmenden Einfluß auf die ideelle Thätigkeit eingeräumt. Hiermit war der Gegensatz des Realen und Idealen ausgeboren, ja es war derselbe sogar, weil er sich gleicherweise am Gegenstande und an dessen Erkenntniß ausdrückte, zum innern Widerstreit sowohl des Objects als des Subjects selbst geworden. Das Object sprach ihn aus, weil es als real und ideal zugleich auftrat; am Subjecte stellte er sich dar, in wiefern dasselbe im Erkennen sich aus seinem ideellen Wesen heraus bestimmte, mithin aprioristisch verhielt, und doch zugleich vom Realen

bestimmt wurde, sonach nur auf ein empirisches Wissen desselben angewiesen war. — Aber dieser Widerstreit war nicht der einzige, den die Kantische Kritik zu Tage gefördert hatte; sie enthüllte einen noch viel tieferen darin, daß sie, die Regionen des Erkennens und des Handelns scharf von einander scheidend, das Subject in der erstern als wesentlich unter dem Gesetz einer Naturnothwendigkeit stehend, in der letztern als in wesentlicher Freiheit sein Gesetz sich selbst gebend aufzeigte.

Die Forderung war hiermit vorhanden, die Gegensätze des Idealen und Realen, des Subjectiven und Objectiven, des Aprioristischen und Empirischen, des Freien und Nothwendigen zu vermitteln, und diese Forderung war der Impuls zu dem großen Entwicklungsleben, welches die deutsche Philosophie vom Kant'schen Kriticismus aus bis zu Hegel durchmaß.

Da war es zunächst Fichte, welcher jene Vermittlung durch die kühne Position des absoluten Subjects zu bewirken strebte. Indem dieses Subject — so lehrte Fichte — sich selbst objectivirt, setze es die Objectivität überhaupt und eben hierin das Reich des Realen aus sich heraus. Hierdurch erscheine es sich nun zwar unvermeidlich als durch das Reale beschränkt und

in einer Vielheit empirischer Subjecte verendlichet, bekunde sich aber damit zugleich als die freie Macht, sich aus solcher Schranke und Endlichkeit zu seiner wesentlichen Absolutheit wieder herzustellen. Diese Arbeit sei indeß eine unendliche, daher von den endlichen Subjecten, denen sie allein zufallen kann, unvollendbare; gleichwohl habe sie für diese die Dignität einer absoluten Forderung, bilde ihre moralische Aufgabe, welche schlechthin gelöst werden solle, und auch im sittlichen Streben der menschlichen Gesellschaft wenigstens in der Form unendlicher Annäherung ihrer Lösung entgegengeführt werde.

Solcher einseitiger Vermittlung, durch welche alle Wahrheit und Wirklichkeit ausschließlich in das Subject verlegt wurde, das Objective dagegen nur eine von der ideellen Thätigkeit selbst gesetzte, wiewohl für sie unüberwindliche Schranke bedeutete, stellte hierauf Schelling zuvörderst die eine gleiche Berechtigung in sich tragende Idee der Natur als des absoluten Realen entgegen, welches, unabhängig und unvermittelt von aller subjectiven Bestimmung, kraft der ihm in seiner Objectivität selbst immanenten ideellen Thätigkeit seinen unendlichen Gehalt im Bildungsprozeß des Universums auseinander lege, und daher, weit entfernt

eine bloße Schranke des Subjects zu bedeuten, vielmehr dessen nothwendige Voraussetzung sei.

Hatte sich hiermit nun der Gegensatz des Idealen und Realen, durch Fichte im Idealen, durch Schelling im Realen, vermittelt, und erschienen sonach die beiden Welten des Bewußtseins und der Natur, oder des Denkens und des Seins einerseits von denselben principiellen Mächten bewegt, und doch zugleich andrerseits als geschieden, ja entgegengesetzt einander gegenüberstehend, so war eben hierdurch die speculative Arbeit unmittelbar dazu gedrängt, aus den beiden Seiten des Gegensatzes, in welchen sie sich bisher bewegt hatte, also aus dem Reiche des Bewußtseins und dem der Natur herauszutreten, und sich in die absolute Mitte dieser Extreme zu stellen. — Auch diesen großen und entscheidenden Schritt that Schelling in der Position der Idee des Absoluten, als der ewigen Identität von Denken und Sein, welche eben deswegen sich gleicherweise im Denken und Sein reflectire, daher zwar Reales und Ideales different aus einander treten lasse, diese Differenz aber auch als eine bloß relative erweise, als eine solche nämlich, die in der Totalität des Universums sich aufhebt und verschwindet.

Für das Erkennen bestimmten sich hierdurch zwei

Standpunkte. Es konnte dasselbe die Gegenstände in der isolirten Bestimmtheit auffassen, in welcher sie sich unmittelbar darboten; sie drückten dann die in ihnen noch vorhandene Differenz des Realen und Idealen, somit nur ihre relative Wahrheit und Endlichkeit aus. Das sie so aufnehmende Wissen blieb daher in der Differenz stehen, und war demnach selbst nur endliches Wissen. Das Erkennen konnte sich aber auch zur Erfassung der Gegenstände in ihrer Einheit mit dem Universum erheben, eine Einheit, in welcher sie nicht mehr die Differenz, sondern die Identität des Realen und Idealen, mithin das Absolute selbst ausdrückten. Kraft solcher Erhebung vermochte also auch das Erkennen das Absolute zu ergreifen, und von seiner Endlichkeit sich befreiend als absolutes Wissen aufzutreten. Eben dieses absolute Wissen, in welchem alle jene für ein endliches Wissen unüberwindlichen Gegensätze verschwinden, und das daher die allein wahre Philosophie ist, sollte sich nunmehr vollziehen. Die hierfür geforderte Erhebung aber setzte Schelling als einen freien Act, in welchem die denkende Vernunft aus aller endlichen Verstandesbestimmung heraustretend ihren absoluten Inhalt unmittelbar anschaute. Schauendes Denken, oder intellec-

tuelle Anschauung, war hiermit als die wesentliche Voraussetzung der Philosophie, als die unerläßliche Bedingung ihrer Möglichkeit bestimmt, ließ sich aber im Wege der Gedankenvermittlung nicht mittheilen und gemeingültig machen, sondern verwies jedes von philosophischem Interesse bewegte Individuum lediglich auf die That seines eigenen Genius. Die Forderung dieser Anschauung wirkte daher isolirend, und entfesselte die Selbstgenugsamkeit der einzelnen Philosophirenden bis zu Manifestationen der bodenlosensten Willkühr. Wiewohl nun Schelling selbst, unberührt von solcher Ausartung, in der ernsten Arbeit wissenschaftlicher Darstellung der Philosophie begriffen und vertieft blieb, so war doch nunmehr das Problem vorhanden, die Idee des Absoluten dem Spiele willkührlichen Behauptens zu entreißen, und sie aus ihrer bloß intuitiven Auffassung in die strenge Form des discursiven Denkens hinüberzuführen. An diesem Problem erhielt Hegel seine Mission, und siegreich hat er sie erfüllt.

Hegel sprach das Denken selbst als Identität von Denken und Sein aus, und stellte jene Schelling'sche Selbstreflexion des Absoluten im Realen und Idealen als den ewigen Proceß des absoluten Denkens dar, in welchem dasselbe aus der unmittelbaren Einheit von

Denken und Sein heraustretend sich in die Zweiheit dieser Momente einführt, eben so aber auch diese Zweiheit selbst wieder aufhebend in seine Einheit zurückkehrt, eine Bewegung, darin es seine unmittelbare Identität mit sich vermittelt, indem er durch Negation derselben und durch Aufhebung dieser Negation seine Selbstaffirmation vollzieht, und so für sich wird, was es an sich ist. Kraft dieser Bewegung, welche die immanente Dialektik des absoluten Denkens ist, erschließt sich dasselbe in einem System reiner Denkbestimmungen zur absoluten Idee, welche dann als Sein sich entlassend, nach der nämlichen Dialektik ihre Vermittlung mit sich im System des Wirklichen, oder im Universum vollbringt, und sich darin als Weltgeist erreicht.

Die Aufgabe der Philosophie mußte jetzt vor Allem darin bestehen, die immanente Dialektik des absoluten Denkens, und dessen mittelst ihrer im System reiner Denkbestimmungen sich entfaltende Logik zu erfassen und darzustellen — eine Aufgabe, die auf allgemein zugängliche Weise gelöst werden konnte. Der Philosophirende hatte sich darin eben nur rein denkend zu verhalten; ihm, dem denkenden, mußte ja die ewige Natur des Denkens überhaupt, mithin auch dessen absolute Dialektik immanent sein; er brauchte sich daher nur

von dieser bestimmen zu lassen und zu folgen, wohin sie trieb, um es zu einer Wissenschaft der Logik des absoluten Denkens zu bringen. An diese wesentlichste Aufgabe der Philosophie knüpfte sich dann die zweite, die Selbstentäußerung der absoluten Idee in der Welt, und ihre eben darin sich vollbringende Rückkehr zu sich selbst zu erfassen, und so das Universum wissenschaftlich zu begreifen. — Beide Aufgaben löste Hegel; und da die Logik als in sich geschlossenes System ewiger Denkbestimmungen auftrat, die Wissenschaft des Universums aber keinen anderen Wahrheitsgehalt aufzeigen konnte, als eben jenes System, so war hiermit das Reich des Wissens als entwickelte Totalität gesetzt, und die Philosophie als System vollendet und abgeschlossen.

Diese kurze Darstellung sowohl der Genesis der Hegel'schen Philosophie, als auch der in ihr sich ausdrückenden speculativen Energie mußten wir voranschicken, um ihre Bedeutung für die höhere Bildung der Zeit begreiflich zu machen. Eines war durch sie unmittelbar erreicht; das Schelling'sche Absolute war jener Isolirung entrissen, in welche es, vermöge der Abhängigkeit seiner Erkenntniß von der rein individuellen Fähigkeit es anzuschauen, versetzt war; an sich selbst unter dem logischen Prozesse stehend, verhielt

es sich auch nicht mehr als ein dem discursiven Erkennen jenseitiges, und war somit ein allgemein zugängliches geworden. Das Populärwerden der absoluten Erkenntniß, welche freilich bei Schellings intuitiver Fassung der Idee ausgeschlossen blieb, war durch Hegels Einführung derselben in die logische Bestimmung von vorn herein als möglich gesetzt, und die Verwirklichung dieser Möglichkeit war es eben selbst, in welcher Hegels Gedankenarbeit sich die Macht über das Zeitbewußtsein gewann, die ihr unbestreitbar zugeschrieben werden muß. Als abgeschlossenes System bot die Hegel'sche Philosophie eine Seite dar, in welcher sie, heraustretend aus dem Proceß ihrer wissenschaftlichen Rechtfertigung, sich eben bloß als Resultat, als Dogma aussprach. Dieses Dogma lautete etwa so:

„Der Gedanke ist die alles Wirkliche absolut durchdringende Macht, ja alle Wirklichkeit selbst. In seinem logischen Wesen von Ewigkeit seiend, projicirt er sich als Universum, und erweist sich darin als dessen alle erfüllendes Leben. Die Natur ist seine Selbstentäußerung, das Reich des Bewußtseins seine Rückkehr zu sich selbst, seine sich vollbringende Selbsterfassung, darin er bis zur Erreichung seines ewigen Begriffes fortgeht, und sich eben hierin als Geist

manifest macht. Der Mensch, als der Träger der Welt des Bewußtseins, ist auch der Leiter dieses sich durchführenden Processes; in ihm erreicht der absolute Gedanke daher auch sich selbst als Geist. Wie sehr aber auch der Mensch an der Selbstbewegung des Gedankens die tiefste Wahrheit seines eigenen Wesens hat, bleibt ihm dieselbe in seinem unmittelbaren, bloß subjectiven Bewußtsein zunächst verborgen; er erfährt sie nur als ein Fremdes, und stellt sie als ihm äußerlich vor. Solche Entfremdung gegen seine Wahrheit wird er jedoch selbst aufzuheben getrieben; denn der Gedanke bethätiget sich in ihm als Vernunft, welche ihn über sein bloß sinnliches und verständiges Bewußtsein hinaus, zur Entwikkelung des in allem Dasein sich selbst begreifenden Denkens drängt. Diese Entwickelung ist die philosophische Arbeit des Geschlechts, in welcher jene Entfremdung immer mehr schwindet, bis denn in der Vollendung der Philosophie die That des Weltgeistes und die That des Menschen coincidiren, und gleicherweise der absolute Gedanke seinen Begriff, und das menschliche Bewußtsein seine Wahrheit erreicht. Zu solcher Vollendung ist aber die Philosophie nunmehr gelangt.“

Es ist leicht einzusehen, daß ein solches Dogma, auch abgesehen von seiner wissenschaftlichen Begründung, schon durch seinen Inhalt selbst ganz dazu geeignet war, sich des Bewußtseins einer Zeit zu bemächtigen, welche in ihrer Kindheit schon durch den Streit des Realen und Idealen gegangen, und im Streben nach der Versöhnung desselben herangereift war. Hatte ja jetzt das Individuum, um sich der Philosophie zu bemächtigen, keine andre Forderung zu erfüllen als die, sich denkend zu verhalten, d. h. aus jenem unmittelbaren, bloß vorstellenden Wissen, das seinen Gegenstand als ein Fremdes sich gegenüber hat, herauszutreten, und sich zur Betrachtungsweise des begreifenden Wissens, welches im Gegenstande und dessen Bewußtsein nur die beiden gleich wesentlichen Seiten des concreten Begriffes anerkennt, zu erheben. In solcher Erhebung, welche in der That gar keine intellectuelle Anstrengung, sondern nur einen tüchtigen Entschluß in Anspruch nahm, bestand jetzt allein der Uebergang aus dem gemeinen in das philosophische Bewußtsein. Dieser Entschluß fand sich aber um so leichter, als auch nach erfolgter Erhebung kein Anlaß mehr zu speculativ schaffender Thätigkeit vorhanden war, da diese in dem vollendet vorliegenden System sich bereits vollständig und genügend

vollbracht hatte. Daher erhoben sich bald gar Viele unbeschwert und gleichsam über Nacht auf den Standpunkt der Speculation, und rasch verbreitete sich — nicht die Philosophie Hegels, und noch viel weniger die Energie seines Philosophirens, wohl aber die Hegel'sche Lehre.

Mit Befriedigung blickte man von ihr aus zurück auf alle die alten Gegensätze des Subjectiven und Objectiven, des Aprioristischen und Empirischen, des Freien und Nothwendigen, welche die frühere Philosophie nur zu entwickeln, aber nicht zu versöhnen vermocht hatte. Jene Undurchdringlichkeit des Subjectiven und Objectiven für einander war im concreten Begriff getilget; denn dieser war eben so das Wissen vom Object, wie das Object selbst. Der Widerstreit zwischen Empirie und Apriorismus, der die Geister sonst so scharf getrennt hatte, war zum Bedeutungslosen herabgesunken; denn empirisch war das Wissen nur, so lange das Denken sich bloß vorstellend verhielt; im Fortgange desselben zum Begreifen aber, und in der damit gesetzten Erhebung der Vorstellung in den Begriff ward das Empirische zu einem Nothwendigen und somit Aprioristischen; wogegen ein Aprioristisches getrennt von seinem Ausdrucke im Reiche der erfahrungsmäßigen Wirk-

lichkeit als unwahre Verstandesabstraktion betrachtet werden mußte. Nicht minder erloschen war auch der Gegensatz von Nothwendigkeit und Freiheit; denn die immanente Dialektik des absoluten Denkens, in welchem sich seine ewige Nothwendigkeit darlegte, war zugleich seine Selbstbewegung, und eben damit seine absolute Freiheit selbst. In dieser Identität des Freien und Nothwendigen erschien darum auch jenes Fichte'sche Sollen überwunden; die Wirklichkeit war eben in ihrer Nothwendigkeit selbst das erschlossene Reich der Freiheit, und jenes Ideal eines bloß sein sollenden konnte als ein der Wirklichkeit jenseitiges nur das leere Abstraktum der Freiheit sein. Was im Universum sein sollte, mußte in ihm zur Wirklichkeit gelangen, alles darin auftretende Sollen war daher nichts als die Manifestation der das Reich des Wirklichen durchziehenden Dialektik des Gedanken, welche in ihrem Fortgange von der unvollkommneren zu der höheren Gestalt diese letztere allerdings als eine sein sollende fordert, aber auch kraft dieser Forderung selbst hervorbringt. Und diese Dialektik war jetzt dem Bewußtsein offenbar worden; in ihrer Entwicklung hatte die Philosophie eine ewige Metaphysik dargestellt, mit welcher man nunmehr als mit einer unwiderstehlichen Macht

an alles Wirkliche, an Natur und Geschichte herantreten, und es denkend durchdringen oder begreifen konnte; denn dadurch, daß der absolute Begriff selbst begriffen war, war Alles begreiflich worden.

Wirklich war in der Hegel'schen Lehre die Natur alles Geheimnisses entkleidet; der Schleier der Göttin, den kein Sterblicher sollte lüften können, war verschwunden; es war erkannt, daß die Natur gar keinen Schleier trage, und was man für ihren Schleier gehalten, vielmehr sie selbst sei; nur der Vorstellung erschien sie verhüllt, dem Begriffe dagegen war sie eben in ihrer Aeußerlichkeit das erschlossene Innere selbst. Und wie zur Natur, so verhielt sich die Lehre zur Geschichte; auch dieses enthielt kein Mysterium für den Begriff. Das Mysterium in der Geschichte ist die Religion der Offenbarung — das Christenthum: doch auch das Christenthum, obschon in seiner Unmittelbarkeit als ein in die Welt eintretendes Außerweltliches sich darstellend, war in seiner Wahrheit eine Gestalt des Begriffes selbst, freilich aber auch, um seines absoluten Inhalts willen, die höchste Gestalt desselben. Der in seiner Absolutheit sich selbst begreifende Begriff trat eben nothwendig in der Welt als Bewußtsein auf; doch auch dieses höchste Bewußtsein mußte wie alles sonstige

sich erst in der unmittelbaren Weise des Vorstellens aussprechen, ehe es sich zum begreifenden mit sich vermitteln konnte. Als vorstellendes nun war es das Christenthum — die wahre Religion; als begreifendes war es das absolute Wissen, die wahre Philosophie — die Hegel'sche Lehre.

So bestand denn auch zwischen dieser Lehre und dem Christenthum keine den Inhalt betreffende Differenz, und nächst dem Verdienst der vollbrachten Versöhnung aller innerhalb der Philosophie fallenden Gegensätze, erwarb sie sich auch den Ruhm, den gewichtigsten und hartnäckigsten Streit, der schon durch Jahrhunderte sich gezogen, geschlichtet — den Frieden zwischen der Philosophie und der christlichen Religion für immer hergestellt zu haben. Daß dieser Friede ein ewiger sei, haben die Jünger der Lehre in ihrer ersten Begeisterung alles Ernstes gemeint, und zwar so sehr, daß sie nicht anstanden diese ihre Meinung an ihrem Theile gleichfalls zu verewigen, indem sie auf einer zu Ehren ihres Meisters geprägten Denkmünze Religion und Philosophie von dem vermittelnden Genius des Gedankens umfaßt und zusammengebracht darstellen ließen.

Aus den hier mitgetheilten Zügen mögen Sie sich den ganz eigenthümlichen Zustand intellectueller Be-

friedigung, wie derselbe sich vor wenig mehr als einem Decennium noch in unserm Vaterlande laut und nach allen Richtungen hin maßgebend aussprach, anschaulich machen. Einen Zustand nenne ich diese Befriedigung, weil sie wirklich einen rein zuständlichen Charakter hatte, und kraft des sie bewegenden Bewußtseins allein haben konnte. Der Geist war in seinem Erscheinungsleben zu seiner Wahrheit durchgedrungen, hatte sie erreicht, und erhielt sich jetzt nur im Wissen derselben. Er war nicht mehr wie früher das Problem seiner selbst, sondern dessen vollbrachte Lösung; statt sich wie sonst nur zu bezwecken, konnte er sich jetzt als erreichter Zweck genießen; er strebte nicht mehr über sein actuelles Dasein hinaus, denn die Zukunft konnte kein neues Moment in sein nach dem ewigen Begriff seiner selbst sich erkennendes Leben bringen — eben weil er sich in seinem ewigen Wesen begriffen, gab es für ihn keine Zukunft mehr. Ein Leben ohne wesentliche Beziehung auf eine Zukunft ist aber ein zuständliches, und solch zuständliches Geistesleben war jetzt vorhanden. Es war freilich kein müssiges; das unermeßliche Reich der Natur, die geschichtliche Vergangenheit, ja die Gegenwart selbst, in wiefern sie der Vorstellung angehörte, war das Gebiet, in das es sich zu verbreiten, das es in sich hinein-

zuziehen hatte; allen besondern Wissenschaften mußte es sein Gepräge aufdrücken, und die Anhänger Hegel's sprachen es nach dessen Hingange selbst aus, daß es jetzt nicht die Fortbildung der Philosophie, sondern nur deren Hineinbildung in das Wissensmaterial gelte. Zu thun gab es also wohl noch genug; aber diese Thätigkeit war keine Arbeit des Geistes, sondern nur das Geschäft seines Selbstgenusses; denn er wurde durch sie nicht zu einem neuen Gestaltungsproceß aus sich hinausgedrängt, sondern blieb in ihr bei sich, und in seinem erreichten Begriff ausruhend. Seine Thätigkeit war daher nur seine Sabbathsfeier, welche einer langen Reihe von Werktagen gefolgt war, und nun eine beharrende sein sollte.

Sie sollte eine beharrende sein; daß sie aber in der That nicht beharrte, wird unser nächster Vortrag nachzuweisen versuchen.

Dritte Vorlesung.

Selbstaufhebung des entwickelten Princips und Erscheinung eines neuen Bildungsferments.

Dritte Vorlesung.

Sicherstellung des entwickelten Princips und Eröffnung eines neuen Wirkungsfermentes.

Gar bald ward der Geist der Zeit dazu gedrängt, sein Vorgeben erreichter Befriedigung selbst zu widerlegen; er mußte dieß schon ganz einfach darum, weil er Geist war. Zuständlichkeit ist eben nicht das Element der Wirklichkeit des Geistes; sie widerstreitet seinem Wesen. Ergreift uns ja doch, wenn man die ewige Seligkeit uns unter dem Bilde eines perennirenden Zustandes höchster Befriedigung anschaulich machen will, sofort ein Grauen; der selige Zustand verwandelt sich uns unmittelbar in den unseligen einer endlosen Langeweile, welche recht eigentlich die Hölle des Geistes wäre. So war denn auch hier durch die Natur des Geistes selbst dafür gesorgt, daß die Genüge, welche er in seiner Selbstbespiegelung fand, allgemach vorüberging, und mitten in der Festfreude, in dem Siegesfrohlocken des die Welt überwindenden Begriffs leise ein Gefühl des Misbehagens auftauchte, welches sich immer mehr zum Bewußtsein der noch fortbestehenden

Differenz zwischen dem Wesen des Geistes und seiner Wirklichkeit entwickelte.

Doch bei solcher allgemeiner Nachweisung der Nothwendigkeit, über das erreichte philosophische Resultat hinauszugehen, dürfen wir es hier nicht bewenden lassen, wir haben vielmehr den ganz bestimmten Punkt aufzuzeigen, an welchem das Bewußtsein des Ungenügenden jenes Resultates sich unvermeidlich erzeugen mußte, und auch wirklich hervorbrach.

Der Lehre gemäß sollte das ganze intellectuelle Leben jetzt lediglich in dem Processe bestehen, die Welt der Vorstellung in den Begriff zu erheben, das weite Reich der Erscheinung für den ihr immanenten Gedanken und seine ewige Dialektik durchsichtig zu machen, und eben hierin zu beherrschen. So weit nun das erscheinende Dasein als ein Ruhendes in objectiver Abgeschlossenheit der denkenden Auffassung gegenüberstand — in solcher Objectivität boten sich aber die Natur und alle bereits abgelaufenen Perioden der Geschichte der Betrachtung dar — vollbrachte sich jener Proceß unschwer, zumal hier das Wesentliche durch den Urheber der Lehre selbst schon geleistet war. Ganz anders dagegen stellte sich die Aufgabe bei der noch im Verlaufe begriffenen Gegenwart. Es mochte wohl ohne Zweifel

dem im Begreifen lebenden große Genugthuung gewähren, wenn er, das Haupt in den Aether des Gedanken erhoben, mit den Füßen im Reiche der Vorstellung stehend, die Phänomene der Weltgeschichte, wie Gulliver das lilliputische Heer, sich zwischen den Beinen durchschreiten ließ. Bei diesem Durchgange kam jedoch zuletzt die Reihe auch an die geschichtliche Gegenwart, welcher der Begreifer selbst angehörte; unvermeidlich begegnete es ihm hier, sich selbst zwischen die Beine zu kommen, eine Position, die desto unbehaglicher sein mußte, je weniger hier Phänomen und Begriff einander entsprachen. In der Consequenz der Lehre, um unbildlich zu reden, lag es eigentlich, anzunehmen, daß in der geschichtlichen Zeit, darin das absolute Wissen oder die vollendete Philosophie zur Wirklichkeit gelangt, und der Geist mithin im Weltleben seinen absoluten Begriff denkend erfaßt, alles inadäquate Verhalten der Phänomene zu dem Gedanken nothwendig verschwinden, das Wissen daher ein völliges Aufgehen der Vorstellung in den Begriff, und ebenso das Dasein die reine Durchsichtigkeit der Erscheinung für das ihr einwohnende Wesen ausdrücken — mit einem Worte also das philosophische tausendjährige Reich beginnen müsse. Nun war zwar die

große Zeit der Wirklichkeit des absoluten Wissens gekommen, aber nur soweit das Erscheinungsleben der Welt ein abgeschlossenes oder vergangenes war, vermochte der Begriff an ihm seine siegreiche Macht zu erweisen; soweit es sich jedoch als Gegenwart darstellte, wollte es nicht allein nicht in dem Gedanken aufgehen, sondern machte sogar einen spröden Widerstand gegen denselben geltend, als würde es von einem andern Geiste als dem sich begreifenden bewegt. Wenn auch alle früheren Weltzeiten dem Begriffe entsprachen, die Gegenwart entsprach ihm nicht — dieß war die niederschlagende Erfahrung, welche die Begreifenden machen mußten, und in der ihre Festtagsstimmung verschwand.

Ein Palliativ war es dann nur, wenn Einzelne unter ihnen den Widerstreit von Vorstellung und Begriff, in welchem sie unvermeidlich befangen waren, sich dadurch erträglich machten, daß sie abwechselnd aus dem Erscheinungsgebiet in das Reich des Gedanken eingingen, und aus diesem wieder in jenes zurückkehrten. Die dieß thaten lebten mit aller Welt in Frieden, nur etwa mit sich selbst nicht. Sie ließen die Zeitbegebenheiten gehen, wie sie gingen, und behielten es sich nur vor, sich einen begrifflichen Vers daraus zu machen; was sie gestern erlebt, erhoben sie heute in den Gedan=

ken, um sich morgen abermals den Erlebnissen hinzugeben. Bei diesem Verfahren schlichteten sie nun zwar die harte Differenz zwischen Dasein und Begriff keinesweges, blieben doch aber in dialektischer Bewegung, etwa wie jener Schulmeister im Holberg'schen Lustspiel, welcher sein Winterholz aus dem Keller in die Stube, und aus dieser wieder zurück in den Keller trug, und diese Dialektik so lange fortsetzte, bis er von der Bewegung erwärmt sich das Heizen ersparte.

Ein so geistloses Auskunftsmittel konnte indeß gründlicheren Naturen nicht genügen; für solche trat vielmehr das alte Soll aus dem leeren Jenseits, wohin der befriedigte Geist es verwiesen hatte, als ein wesenhaftes in aller Macht wieder hervor. Es hatte freilich nicht jenen positiven Charakter des Fichte'schen Seinsollens, sondern nur den negativen des Nichtseinsollens: das Erscheinungsleben, welches in seinem actuell sich darbietenden Inhalt dem Begriffe nicht entsprach, sollte nicht sein, und die es auflösende und über sich hinaus treibende Dialektik wurde gefordert. Mehr in der Gestalt des Gefühls als in der des Räsonnements sprach sich diese Forderung zunächst in jener rasch vorübergegangenen Literatur aus, welche man als die des jungen Deutschlands zu bezeichnen pflegt. Das Bewußtsein,

daß das Zeitleben, weil es die Macht des Gedankens an sich nicht ausdrückt, ein schlechtes sei, das Verlangen nach einer dem Begriffe entsprechenden Existenz nahm hier die Form des Schmerzes und der Sehnsucht an. Aber Sehnsucht und Schmerz haben keine erneuende, reformatorische Macht, und es war Selbsttäuschung der Repräsentanten dieser Richtung, sich eine umgestaltende Kraft zuzutrauen, ohne ein andres Princip zu besitzen als das, dessen Auflösung sie eben durch ihren Sehnsuchtsschmerz an ihrem Theile selbst unmittelbar verkündigten.

Gedankenmäßiger strebten darum Andre sich dem Widerstreit zwischen Dasein und Begriff durch den Versuch zu entwinden, die Hegel'sche Lehre als eine noch nicht abgeschlossene, noch in der Fortentwicklung begriffene aufzufassen. Es sollte in derselben mit dem abstracten Jenseits nicht so ernst gemeint sein; sie sollte z. B. einen außerweltlichen Gott, Unsterblichkeit des Individuums, kurz ein sehr concretes Jenseits gar wohl zulassen, ja implicite eigentlich schon von Haus aus enthalten. Diese Ansicht hatte es denn allerdings bequem, die im Diesseits nicht enthaltene Verklärung der Erscheinung in den Begriff in das Jenseits zu verlegen; nur entging ihr, daß sie eben hiermit Hegel's

Philosophie in ihrer innersten Wurzel zerstörte. Was sie selbst aber nicht bedachte, ward ihr aus der Mitte der treuen Bewahrer der Lehre heraus gesagt, und ihr gegenüber um so fester auf dem absoluten Diesseits bestanden. Nicht also durch Modification der begrifflichen Seite der Lehre, sondern allein durch Aufzeigung der Verlebtheit und Nichtigkeit der wesentlichen Vorstellungen, welche im socialen Leben der Zeit gleichgültig gegen ihre Uebereinstimmung mit dem Begriff als anerkannte Mächte herrschten, konnte der innere Zwiespalt des Bewußtseins geschlichtet werden. Auflösende Kritik ward darum die einzig übrig bleibende Form, in welcher der in Zuständlichkeit verstrickte Geist seine Befreiung suchte, und noch gegenwärtig sucht. Ich charakterisire diese Kritik, deren Leistungen Ihnen aus der Litteratur des Tages genügend bekannt sein müssen, hier nicht weiter, und mache nur darauf aufmerksam, daß dieselbe ihre höchste Energie, wie natürlich, gegen die höchste Zeitvorstellung, d. i. gegen die Religion, kehren mußte. Ihr consequentestes Ergebniß in dieser Richtung, Feuerbach's Nachweisung nämlich, daß die Wahrheit des Christenthums lediglich in seiner völligen Wahrheitslosigkeit bestehe, und seine Wirklichkeit in der Zeit auf leeren Schein, ja auf Heuchelei und Lüge

hinauslaufe, stellte es unmittelbar heraus, welche Bewandniß es mit der Wahrheit jener durch eine Medaille verewigten Hegel'schen Friedensstiftung zwischen der Philosophie und der christlichen Religion haben müsse.

Was ist denn nun aber die Wahrheit dieser auflösenden Kritik selbst? Was hat sich denn in ihr aufgelöst? Die Vorstellungen, gegen die sie sich richtete, wahrlich nicht, wohl aber die Lehre, deren Resultat sie selbst ist! In ihrem Bemühen, die herrschenden Zeitvorstellungen als für den Begriff unzugänglich, und eben deswegen unwahr und nichtig aufzuzeigen, begegnete es ihr, den Begriff selbst als wesenloses Abstractum darzustellen. Der Theorie gemäß sollte dieser, als ein concreter, dem Reiche der Vorstellung immanent sein, und in ihm sein unmittelbares Dasein haben; sprach dieses Dasein nun auch vermöge seiner Unmittelbarkeit die Wahrheit des Begriffs nicht aus, so mußte es dieselbe doch enthalten, und dem begreifenden Wissen auch erschließen. Wenn dasselbe dagegen, wie doch jetzt geschah, in seinen wesentlichen Bestimmungen als wahrheitslos aufgezeigt wurde, so ward eben hiermit dem Begriffe selbst die Unmittelbarkeit, also ein unerläßliches Moment seiner substanziellen Wirklichkeit entzogen, und er sank zum leeren Ver-

standesabstractum herab. Weit gefehlt dann aber, daß in unserer Zeit, wie man anfangs zu seiner großen Befriedigung gemeint, die Idee im Wirklichen ihren Begriff erreicht hätte, ergab es sich vielmehr, daß sie darin noch nicht einmal zu unmittelbarer Existenz gelangt sei, und sich vorerst, als sollte die Welt abermals anfangen, zur Naturwirklichkeit entäußern müsse.

Solche Entäußerung muthet denn in der That auch die auflösende Kritik dem Zeitalter zu. All' das Rütteln derselben an unsern socialen Zuständen, an deren staatlicher und religiöser Form will, soweit es überhaupt etwas Positives will, nichts als die Zurückführung des Menschen auf seine Natürlichkeit; erklärt nichts anderes, als daß in der Geschichte der Naturleib des Geistes abhanden gekommen sei und jetzt wieder gewonnen werden müsse, daß nicht in der Vergeistigung des Sinnlichen, sondern in der Versinnlichung des Geistes die Idee sich realisire. Offenbart denn nun die philosophische Lehre, die ihren Ruhm darein setzte, die Natur durch den Gedanken überwunden zu haben, in diesem Rückgange in die Natürlichkeit nicht selbst ihr Erloschensein?

Auch in der Art, wie ihre Vertreter sich zu ihr stellen, offenbart sich dieß. Versteht man nämlich unter die-

sen Vertretern, wie billig, nicht diejenigen, welche die alten Hegel'schen Theoreme eben nur wiederholentlich aussprechen, zu Compendien für Vorlesungen verarbeiten und allenfalls, um sie gemeinfaßlich zu machen, durch Beispiele amplificiren oder verseichtigen, sondern diejenigen, welche auf Grund dieser Lehre ihre Gesinnung gebildet haben, und aus dieser Gesinnung herausreden, so darf man geradezu behaupten, Hegel's Philosophie gelte ihnen selbst gar nicht mehr als eine actuell seiende, sondern habe auch für sie ihre Macht nur im Gewesensein, gleich dem Thiere in der Apokalypse, dessen Sein darin besteht, daß es war und nicht ist. So betrachten sie die tüchtigsten und begabtesten ihrer Anhänger; so haben die deutschen Jahrbücher, deren Aufhören man im Interesse der Wahrheit nur beklagen kann, sie behandelt, so Strauß und Feuerbach sie besprochen und benutzt. Ganz folgerichtig! Denn ist in Hegel's Philosophie die philosophische Arbeit überhaupt abgethan, so ist eben damit auch sie selbst abgethan, und besteht nur als Abgethanes. Als perfecte Philosophie ist sie ein Perfectum, mit dem sich nichts weiter anfangen läßt, als daß man es gegen jede neue philosophische Production in der Weise des Chalifen Omar als Abwehrwaffe handhabt, schon im

Voraus überzeugt, daß solche Production, soweit sie wahr, sicherlich schon in jener Philosophie enthalten sei, soweit sie aber nicht darin enthalten, auch nur unwahr sein könne. Hierin erweist sich indeß die vollendete Philosophie nur als einen schon erstorbenen Baum, der das Erdreich hindert; ihren eigentlichen Effect aber hat sie darin, daß man kraft vollständiger Assimilation derselben mit der Philosophie überhaupt fertig wird; solcher Effect ist jedoch an sich selbst ihre Widerlegung, ihr natürlicher Tod. Die Hegel'sche Lehre nun hat diesen Effect in ihren ächten Anhängern wirklich vollbracht; es haben sich dieselben mittelst ihrer aus aller Philosophie herausphilosophirt, und sind eben hiermit aus der intelligibeln Welt in die sensible zurückgetreten. Diese gilt ihnen jetzt für das gediegene Geisterreich, und das bereits im vorigen Jahrhundert aufgetauchte und verschollene Système de la nature ist es, welches sie, zwar nicht in seiner alten naiven Flachheit, sondern mit dem Formenschmuck moderner Dialektik zum speculativen herausgeputzt, als das große Resultat der langen und tiefen Arbeit deutscher Philosophie aussprechen, und gern zur herrschenden Gesinnung der Zeit erheben möchten; dieser ungeheure Rückschritt ist der von ihnen gewollte Fortschritt!

Aber er ist auch nur ein gewollter, und muß dieß immer bleiben. Woher sollte auch dem Naturalismus die Kraft kommen, die geistigen Mächte, welche im deutschen Leben sich schon längst eine ruhende Gestalt gegeben, zu überwinden? Wohnt ja doch dem Bestehenden, wie mangelhaft es auch an sich sei, eine ohne allen Vergleich höhere Wahrheit ein, als die modernen Sensualisten in sich aufbringen können! Was diese allein dagegen vermögen, ist das Negiren; dieß üben sie denn auch in der Form der Kritik nach bestem Vermögen und stehen nicht an, sich eben deswegen die Partei des Fortschrittes zu nennen. Gegen solche Negation verhält sich indeß das Bestehende gleichfalls negativ; von ihr innerlich unberührt, behauptet es sich um so fester in sich selbst, bewahrt um so träger sein ruhendes Dasein, und repräsentirt eben hierin jenem gewollten Fortschritt gegenüber das conservative Element.

So spielt denn an der Oberfläche unsres Zeitlebens ein Parteistreit Progressiver und Conservativer, und wer nicht durch die Oberfläche hindurch in die Tiefe blickt, möchte sogar meinen, der ganze geistige Gehalt der Gegenwart spreche sich in diesem erscheinenden Widerstreite aus. Dieß ist gleichwohl so wenig der Fall, daß sogar die Erscheinung selbst, schärfer betrachtet,

nicht einmal einen wirklich vorhandenen Streit, sondern nur den starren Gegensatz zweier Tendenzen darbietet. Jene Progressiven und Conservativen berühren sich gar nicht, sondern fliehen sich wie der Nord- und Südpol eines Magneten. Die Mitte, welche sie zwischen sich setzten, und die ihr Kampfgebiet sein sollte, ist, weil sie einander gar nicht begegnen, eine leere, unausgefüllt bleibende Kluft, der gleichgültige magnetische Indifferenzpunkt, das einfache Nichts beider Extreme, in welchem es offenbar wird, daß die Extreme selbst bloße Negationen sind, die nur durch ihren Gegensatz den Schein der Positivität erlangen, ja einander gegenseitig dazu verhelfen. Daher kommt es denn auch in diesem Verhältniß weder zu einem Fortschritt von Seiten der Progressiven, noch zu sich bethätigendem Widerstand von Seiten der Conservativen, und der scheinbare Widerstreit beider reducirt sich in Wahrheit auf einen sich kundgebenden Gegensatz Fortwollender und Nichtfortwollender, in welchem sich nichts gestaltet, und dessen leere Unruhe nur auf einen, im Innern der Zeit sich neu regenden, wahrhaften Entwicklungstrieb andeutend hinweist.

Ist nämlich der Gegensatz des Progressiven und Conservativen, sofern er sich in der hier aufgezeigten ober-

flächlichen Art ausspricht, zwar ein nichtiges, unwirksames Schattenbild, so hat er doch an sich selbst, und wo er seine wahre Natur zu Tage legt, die höchst wichtige und wesenhafte Bedeutung, den Bildungsproceß fortzuleiten. Schon in der Natur vollbringt sich alle Entwicklung in der Wechselbestimmung eines erzeugenden und eines gestaltenden Princips. Das erzeugende ist seinem Wesen nach unendliche Thätigkeit, das gestaltende an sich selbst ruhendes Dasein. Indem aber die Thätigkeit sich des Daseins bemächtiget, entbindet sie dessen Beharrungskraft zur Resistenz; ein Proceß einander entgegenwirkender Kräfte entfaltet sich, in welchem die Thätigkeit das Dasein ebenso durchdringt, als sie von ihm beschränkt wird, und eben hierin zu ruhender Gestalt gelangt. Wohl durchbricht sie vermöge ihrer innern Unendlichkeit im Fortgange der Entwicklung die Schranke ihres Daseins; aber sie hat dann an diesem, welches sich in seiner gewonnenen Gestalt festhält, abermals die resistirende Macht, der beruhigte Proceß facht sich von Neuem an, um in einer höhern Gestalt zu enden. Was sich nun in der Natur als gegenseitige Sollicitation des producirenden und des formirenden Prinzips ausdrückt, das tritt in dem Geschichtsleben in der Form der Wechselbestimmung eines

progressiven und eines ihm entgegenstehenden conservativen Strebens hervor. Alle Gebilde der Weltgeschichte sind Resultate dieser Wechselbestimmung, und in dem Proceß derselben hat auch jedes geschichtliche Volk sein Entwicklungsleben. Organisation ist der unmittelbare Ausdruck dieses Processes; sein Fortschreiten von Gestalt zu Gestalt bewährt sich in organischer Metamorphose.

Wie aber progressives und conservatives Streben die beiden gleich wesentlichen Factoren des geschichtlichen Organisationsprozesses sind, so sehen wir sie auch in diesem wirklich zusammenkommen, ja schon von Haus aus sich suchen; das progressive will die Gestalt, das conservative das Leben. Jene oben charakterisirten Parteien, die sich nicht suchen, sondern fliehen, nicht zusammenkommen, sondern durch eine Kluft sich scheiden, können daher nicht die wahren Träger jener Factoren in unserm Nationalleben sein, sondern nur die Afterbilder derselben ausdrücken. Sie repräsentiren den falschen Progressismus, den schlechten Conservatismus, die trotz ihrer Entgegengesetztheit doch darin mit einander übereinstimmen, daß sie gleichsehr Feinde des ächten organischen Processes sind, auch wohl gemeinschaftliche Sache gegen ihn machen.

Doch selbst dieß Schattenbild könnte in der Zeit nicht zu seiner Scheinexistenz gelangen, wenn in ihr der wahre Proceß keine Wirklichkeit hätte. Wie im politischen Leben unsrer westlichen Nachbarn jener falsche Gegensatz in den Factionen des Legitimismus und Republicanismus zwar ein steriles Dasein hat, zwischen beiden Nullitäten aber der inhaltsvolle Lebensprozeß der Nation, nicht etwa als ruhendes juste milieu, sondern als gesunder Kampf der Kräfte des Beharrenden und Fortschreitenden sich vollbringt; wie in ganz ähnlicher Weise auch das englische Staatsleben den unwahren und den ächten Gegensatz gleichsehr in die Erscheinung heraustreten läßt: so fehlt es auch im deutschen Leben nicht an freudig zu begrüßenden Phänomenen, welche es offenbaren, daß der gesunde organische Proceß nicht bloß in ihm angefacht ist, sondern sich sogar schon der höchsten sittlichen Interessen, des staatlichen und kirchlichen, siegreich bemächtiget hat. Während der schlechte Progressismus sich in ohnmächtigem Negiren des deutschen Staatenwesens überhaupt ergeht, ist unser Staat selbst auf positive Weise progressiv. Er selbst will sich nicht so, wie er ist, und hat sogar deswegen die schlechten Conservativen gegen sich, die ihn gerade so wollen, wie er ist. Er hat sich bereits in eine

organische Metamorphose eingeführt, und eben damit den realen Kampf der beiden Mächte des Fortschrittes und der Erhaltung selbstthätig in sich entbunden; der Proceß ihrer Wechselbestimmung hat schon sein Erscheinungsleben, und geht seiner Entfaltung zur Blüthe unaufhaltsam entgegen; seine Frucht wird nicht ausbleiben, und welche andre könnte sie sein, als eine neue, höhere organische Staatsgestalt? Während ferner der falsche Progressismus das Christenthum ganz einfach als unwahres, längst erstorbenes aufzuheben trachtet, ist, unbekümmert um solche negative Tendenz und als directeste Widerlegung derselben, in der bestehenden Kirche selbst nach langer Lethargie ein neues Gestaltungsleben, ein ächt progressives Ringen nach innerer Organisation erwacht, welches nicht allein jene negativen Progressisten, die sich außer dem christlichen Princip befinden, sondern eben so sehr auch die falschen kirchlichen Conservativen, die den Fortbestand der bisherigen Formlosigkeit der Kirche wollen, wider sich hat. Aber auch hier wird die neue Gestalt, wie sie allein es kann, in der Wechselwirkung des bewahrenden und des fortschreitenden Geistes sich verwirklichen.

So haben wir denn hiermit bedeutsame und hoffnungsreiche Phänomene in unserm Zeitleben aufgezeigt,

welche mit der darin sich auflösenden verlebten Bildung nichts gemein, ja an ihr sogar einen entschiedenen, sie vielfach trübenden Gegensatz haben, und hierin unmittelbar das Dasein eines neuen Bildungsferments, von welchem aus Deutschlands Zukunft sich bestimmen soll, offenbaren. Wir gestatten uns ein mit diesen Phänomenen wesentlich zusammenhängendes Moment noch besonders hervorzuheben. Wenn ehedem in Deutschland, wie bekannt, politisches und individuelles Leben in scharfer Scheidung außer einander bestanden, so hatte dieß seinen Grund nicht allein darin, daß das politische sein inneres Getriebe geheimnißvoll in sich verschloß, und sich nach Außen hin nur in Thatsachen kundgab, sondern auch darin, daß das individuelle gar kein Verlangen darnach trug, in jenes Getriebe einzubringen, vielmehr mit dem Bau seiner eignen Welt so vollauf beschäftiget war, daß es am liebsten an das Dasein des Staates gar nicht erinnert wurde. Was den Einzelnen für diesen Mangel an staatlichem Interesse entschädigte, war sein Universalismus, in welchem er Bürgersinn und Volksthum als beschränkte Formen überspringend sich unmittelbar in die Idee der Menschheit stellte, und aus ihr heraus sich als Weltbürger anerkannte. Daß diese Entfremdung des individuellen

Lebens gegen die geschichtliche Substanz, der es unmittelbar angehörte, obwohl an sich selbst unstreitig ein falsches Verhalten, dennoch keine bloß krankhafte Verirrung war, sondern im Bildungsgange des deutschen Geistes selbst wurzelte, dafür spricht unsre große Litteraturperiode, die gerade während der Herrschaft des Kosmopolitismus ihren ganzen Reichthum entfaltete. Auch hob sich die Entfremdung gar nicht in Folge fortschreitender innerer Entwicklung, sondern mußte erst durch mächtige weltgeschichtliche Katastrophen gebrochen werden. Längst nun zwar ist jene kosmopolitische Gleichgültigkeit verschwunden; doch mehr als jemals früher hat sich in unsern Tagen ihr diametrales Gegentheil, nämlich ein tiefer, inniger Trieb nach Vereinigung des Socialen und Individuellen der Gemüther bemächtiget, mehr als je faßt sich jetzt das einzelne Ich in dem Kern seines Daseins zugleich als lebendiges Moment des Staats-Ich, vibrirt im singulären Selbstgefühl zugleich das nationale Gemeingefühl. Kurz, der wahrhaft sittliche Mittelpunkt unsrer Zeit ist das darin sich kundgebende Streben nach einer geschichtlichen Wirklichkeit, in welcher die Wechseldurchdringung des individuellen und des öffentlichen Lebens zu ihrem entsprechenden organischen Ausdruck gelange: daher der

sich allseitig geltend machende Drang nach Oeffentlichkeit, von dem wir Alle ergriffen sind, und der wie ein Nothschrei durch die Zeit geht.

Aber dieses Streben ist kein Product der abgelaufenen wesentlich kosmopolitischen Entwickelungsperiode des deutschen Geistes, daher auch kein Resultat der in dieser Periode zu Ende gebrachten Philosophie. Der Beginn eines neuen Bildungslebens kündiget sich vielmehr darin an, das von einer tieferen Idee, als die erlöschende Bildung einschließt, bewegt und getragen sich einer geistig wahreren und schöneren Zukunft entgegenführt. Doch diese Idee selbst hat sich vor Allem ins Wort zu fassen, und diejenigen, welche von ihr nicht bloß getrieben werden, sondern in freier Intelligenz sich ihrer bewußtvoll bemächtigen — die Jünger der Wissenschaft sind zunächst dazu berufen, die Verwirklichung jener Zukunft geistig zu vermitteln.

Vierte Vorlesung.

Reflex der Zeit im akademischen Leben.

Es ist uns klar geworden, daß in unsrer Gegenwart unter der Oberfläche einer sich auflösenden Bildung das Lebensprincip einer neuen Zeit nicht nur sich still entwickelt, sondern seine Existenz auch in der Erscheinung selbst bereits vielfach bethätiget. Wenn es sich nun schon überhaupt von selbst versteht, daß in dem Leben eines Volkes die Geburtswehen einer neuen Entwicklungsphase sich vorzugsweise an der jüngeren Generation darstellen, daß daher auch Sie, meine Herren, schon darum, weil sie zur jüngeren Generation gehören, an dem neuen Princip den Kern ihres ganzen Daseins haben müssen, und Nichts Ihrem Leben Bedeutung und bleibenden Werth verleihen könne, was nicht Ausdruck des Gestaltungsprozesses dieses Prinzipes wäre, so gebührt Ihnen doch zu demselben noch eine besondre, Ihnen ganz eigenthümliche Stellung, in wiefern Sie Studirende sind. Sie sollen sich nämlich zu ihm als *Wissende* verhalten; seine Entwicklung

in Gedankenform, seine Ausprägung in der Gestalt eines zunächst rein intellectuellen Bewußtseins ist der Dienst, welcher vorzugsweise Ihnen zufällt, und zwar kraft Ihres Standes zufällt. Lassen Sie uns dem Inhalt dieser Behauptung, deren Richtigkeit im Allgemeinen wohl Niemand leicht in Abrede stellen wird jetzt näher treten.

Als Thatsache darf es ausgesprochen werden, daß in der Fortentwicklung eines gereiften Volkes jeder Fortschritt sich nicht mehr wie in seiner Kindheit kraft eines bewußtlos drängenden ideellen Triebes, sondern vermöge eines sich erzeugenden ideellen Bewußtseins vollbringt. Wenn eine Nation sich erst überhaupt auf die Stufe des die Idee denkenden Bewußtseins erhoben hat, wird alle ihre fernere geistige Entfaltung auch vom Denken getragen; sie wird nicht mehr bloß vom Geiste getrieben, sondern erweist sich selbst als in freier Intelligenz sich bestimmenden Geist. In die freie Intelligenz selbst fällt dann die Geburtsstätte der den Fortschritt bewirkenden neuen Idee, und diese tritt daher zunächst in der Gestalt eines reinen Gedanken in die Wirklichkeit. Ihre fernere Entwicklung ist eben hierdurch unmittelbar bestimmt. Sie muß sich nämlich zuförderst als Gedanke für das Denken selbst bewahr-

heiten, und sich so die reichere Gestalt eines sich selbst tragenden Wissens geben. Hat sie diese erreicht, so wird sie zunächst der Wahrheitsbesitz der Nation, ihre Ueberzeugung, sofort aber auch weiter die Macht ihres Wollens, ihre Gesinnung, welche dann unmittelbar in objective That übergehend sich zum allgemeinen Inhalt des Nationallebens ausprägt, und hierin die volle, gediegene Wirklichkeit der Idee darstellt.

Daß nun im deutschen Volke die Stufe des denkenden Bewußtseins längst erreicht ist, dafür giebt die deutsche Philosophie ein eben so genügendes als glänzendes Zeugniß. Wollte aber dennoch Jemand daran zweifeln, daß in Deutschland schon längst alle Entwicklung der Idee durch die denkende Intelligenz vermittelt ist, so dürfen wir ihn getrost auf die große Thatsache der deutschen Universitäten, und ihres selbst im Auslande anerkannten Einflusses auf die Entfaltung unseres ganzen Nationallebens verweisen.

Die deutsche Universität ist keine bloße Lehranstalt, kein Institut, welches sich etwa der Staat zur Heranbildung seiner Beamtenschaft gegeben, sondern das Organ, das der deutsche Nationalgeist selbst sich angebildet hat, um mittelst desselben seine intellectuelle Fortbewegung zu vollbringen. Sie ist wohl eine Schule,

aber eine Schule, auf welcher die Intelligenz sich selbst erzieht, in fortgehender Vertiefung in ihr eignes Wesen sich selbst belehrt, und so in einem stets von Neuem sich anfachenden Proceß der Heranreifung und der Verjüngung begriffen bleibt. Sie hat keine bloß relative Stellung zu andern Bildungsanstalten. Gymnasien, Bürger- und Elementarschulen kann man wohl in vergleichende Beziehung zu einander stellen, und dann ganz richtig das Gymnasium eine höhere Anstalt als die Bürgerschule, und diese wiederum eine höhere als die Elementarschule nennen. Die Universität dagegen dem Gymnasium bloß als eine höhere Schule überzuordnen, ist ohne tiefes Verkennen ihres ganzen Wesens unthunlich. Sie ist kein solcher Comparativus, und drückt es vielmehr schon durch den Namen der hohen Schule, den sie mit Recht führt, unmittelbar aus, daß sie nicht bloß dem Grade nach, sondern in ihrem Wesen und Begriffe von andern Lehranstalten gesondert ist, und aus dem Verhältniß der Vergleichbarkeit völlig heraustretend, eine absolute Stellung behauptet.

Ist auch das Gymnasium eine Vorbereitungsstufe zur Universität, so ist doch damit nicht auch umgekehrt die Universität eine Fortsetzung des Gymnasiums, und der Eintritt in sie vom Gymnasium aus ist kein stet-

tiger Uebergang, wie etwa der aus einer untern in eine obere Klasse, sondern ein Sprung. Man kann den specifischen Unterschied beider Schulen mit zwei Worten bezeichnen: das Gymnasium hat es mit der Mittheilung von Kenntnissen zu thun, die Universität dagegen ist die Schule der Erkenntniß. Kenntnisse sind wohl das Material der Erkenntniß, und als solches die derselben in ihrer zeitlichen Entfaltung voraufgehende Grundlage; daher sich denn auch ganz richtig das Universitätsleben auf dem Grunde der Gymnasialbildung erbaut. Aber der bloße Erkenntnißstoff für sich allein vermag nur als Masse zu wachsen; sich aus innerer Kraft in die Erkenntniß selbst umzuwandeln vermag er nicht. Hierzu bedarf es einer von ihm völlig verschiedenen Energie des Geistes, und eben diese ist es, welche an der deutschen Universität die beharrliche Stätte ihrer Selbstbethätigung gefunden hat, und zwar so, als ob der deutsche Nationalgeist es in der Gründung und Organisirung der Universitäten erklärt hätte, er wolle fortan in der erkennenden Thätigkeit stets begriffen bleiben.

Jeder Jüngling daher, welcher vom Gymnasium zur Universität kommt, thut den großen, freien Schritt

aus dem Gebiet bloßer Kenntnisse in die Region der Erkenntniß. Wohl ist das Streben sich Kenntnisse zu sammeln schön und löblich; auch die Lust seine bereits gewonnenen Kenntnisse zu vermehren, und die zu solcher fortgesetzter Bereicherung an der Universität sich vielfach darbietende Gelegenheit bestens zu nutzen, ist ebenso natürlich als billigenswerth. Wer jedoch auf der Universität nichts als eben nur die Erweiterung seines Besitzes an Kenntnissen sucht, kann, wie sehr er auch diese Tendenz befriediget, wie fleißig er auch einsammelt, mit Wahrheit dennoch nicht Student genannt werden, denn der Mittelpunkt des akademischen Lebens bleibt ihm verschlossen. Der ächte Student muß in seinem tiefsten Innern von der Energie des Erkennens bewegt sein; er muß es wissen, daß so wenig als das bloße Sichgeschicktmachen für eine künftige bürgerliche Stellung der Zweck seines Universitätslebens ist, ebenso wenig auch die bloße Gelehrsamkeit, d. i. ein reicher Besitz von Kenntnissen, diesen Zweck erfüllt. Das Bewußtsein der Idee, welche den Wissensstoff in seiner endlosen Ausbreitung sich unterwirft, ihn zur Einheit der Gestalt bringt und in lebendige Totalität umwandelt — eben dieses Bewußtsein sich zu erringen, muß das Ziel des wahren Studenten sein, und das Streben

nach diesem Ziel der nie verklingende Grundton seines ganzen akademischen Lebens bleiben.

Spricht ja dieß die Universität selbst in ihrer Structur und inneren Organisation schon ganz unmittelbar aus. Wie man nämlich sich zwar viele Kenntnisse, aber nur eine einige Erkenntniß erringen kann, so zeigt auch die Universität, weil sie die Schule der Erkenntniß ist, deren wesentliche Einheit als das Princip ihrer Architektonik in sich auf. Die drei großen Richtungen, in welchen der Mensch sein Wesen vollständig ausspricht, und die sich in ihm gleichsehr scheiden und vereinigen — sein natürliches, sociales und göttliches Leben, stellen sich als gesonderte Erkenntnißgebiete in den drei oberen Facultäten der Universität dar; unter ihnen aber breitet sich, als Unterbau das ganze Gebäude tragend, die philosophische Facultät aus, welche jene drei gesondert aus einander getretenen Sphären als Elemente einer einigen Erkenntniß in sich zusammenbringt und aufzeigt. Naturwissenschaft, Geschichte und Philosophie, die drei Grundlagen der obern Facultätswissenschaften, befinden sich hier nicht bloß äußerlich und gleichgültig neben einander, sondern stehen unter sich in wesentlicher Beziehung, und ergänzen sich von der Einheit der Idee durchleuchtet zur Darstellung der schlechthin

einigen, universellen Erkenntniß. Und wenn die Universität in ihrem tiefsinnigen architektonischen System der philosophischen Facultät gleichsam das Erdgeschoß zugewiesen hat, so richtet sie eben hierin eine beredte hodegetische Mahnung an den in das geistige Gebäu eintretenden Jüngling, in der unteren Halle desselben zu verweilen, und sich zuvor der Einheit der drei großen Lebensbeziehungen zu bemächtigen, ehe er nach Wahl und innerem Beruf sich für den Dienst in einer derselben entscheidend, seine Heimath in einer der obern Hallen nimmt.

So ist denn das akademische Leben in seiner wahren Wesenheit ein rein der Erkenntniß zugewandtes, ein Leben in der Theorie, ohne Trübung durch die tausendfältigen Hemmungen und Schwankungen des praktischen Lebens. Was tiefsinnige Männer der alten Welt als die höchste menschliche Selbstbefriedigung, ja als eine Annäherung an das göttliche Sein aussprachen, was aber dem Einzelnen um seiner Verpflichtung gegen die Gesellschaft willen nicht stets vergönnt bleibt, nämlich das vom Gewirre zeitlicher Interessen unberührte, rein theorische Leben in der Idee und für dieselbe — dieß ist es, was das deutsche Volk seiner akademischen Jugend gewährt, dieß die wahre,

unveräußerliche akademische Freiheit, deren Genuß sich jeder Student in dem Maaße erringt, als er kraft seiner Stellung zur Idee sich selbst dazu befähiget.

Was wir hier sagen, war sonst dem unmittelbaren Bewußtsein der Studirenden nichts Fremdes. Sie selbst sahen ihr Universitätsleben als ein von der gemeinen Wirklichkeit sich streng sonderndes poetisches an, und waren bemüht, es sogar in den Formen seiner äußeren Erscheinung möglichst scharf der nüchternen Prosa des bürgerlichen Lebens und seiner beengenden Convenienz entgegenzusetzen. Daß sie diesem Leben einst selbst angehören müßten, wußten sie wohl, aber um so fester war ihr Entschluß, sich durch diese Zukunft in ihrem gegenwärtigen frei idealen Leben nicht stören zu lassen, und sich in ihm vielmehr Kraft und Muth für ein künftiges gebundeneres Dasein zu erringen. Fragen wir indeß, ob diese Ansicht auch jetzt noch unter den Studenten die herrschende sei, ob diese auch jetzt noch in ihrem unmittelbaren Interesse sich gegen die Realität des bürgerlichen Lebens verschließen, so wird die Antwort nicht anders als verneinend ausfallen können. Der Grund hiervon läßt sich nach allem über den Charakter der gegenwärtigen Zeit bereits entwickelten leicht angeben.

So lange nämlich die deutsche Nationalität im In-

dividualbewußtsein noch wenig entwickelt, oder gar, wie zur Zeit der herrschenden Weltbürgerlichkeit, sich selbst entfremdet war, konnte sich auch im Studirenden mit der Vorstellung des Bürgerthums nur der Gedanke eines bornirten, von particulären Interessen beherrschten Daseins verbinden. Fast unvermeidlich mußte da der junge Akademiker sein Leben in der freien Allgemeinheit der Idee und in deren wissenschaftlicher Realisirung als das würdigere und wahrhaftigere betrachten, und es bedurfte für ihn gar keiner besondern Reflexion, um sich allen Beziehungen zur praktischen Wirklichkeit fern zu halten, vielmehr mußte er diese schon im unmittelbarem Gefühle der höheren Realität des akademischen Lebens aus dem Kreise seiner Interessen hinausweisen.

Ganz anders dagegen jetzt! Der Nationalgeist hat seine Selbsterfassung in den Individuen gefunden: Universalität des Bewußtseins ist nicht mehr wie ehedem die ausschließliche Prärogative der Theorie, sondern hat sich auch der Praxis bemächtiget, herrscht nicht nur im Leben der Intelligenz, sondern durchdringt auch das Leben der Gesellschaft, und Bürgerthum ist nicht mehr wie sonst mit Spießbürgerlichkeit identisch, sondern ringt mit vollem Bewußtsein nach Verwirklichung sei-

nes wahren Begriffs. Unmöglich ist es, daß, was das ganze Nationalleben bewegt, dem Studirenden fremd bleiben sollte; auch er ist vielmehr nothwendig davon ergriffen, und je tüchtiger er ist, desto entschiedener bringt er, dem allgemeinen Zuge der Zeit folgend, ein tiefes Interesse an Volks- und Staatsthum mit auf die Universität. Unvermeidlich scheinen hiermit die alten Schranken zwischen dem akademischen und dem bürgerlichen Leben, die der Student sonst unmittelbar als ebenso nothwendig wie wünschenswerth anerkannte, in seinem Bewußtsein selbst durchbrochen; auch als akademischer Bürger weiß er sich vor Allem dem nationalen und politischen Leben angehörend, und nimmt an dessen in der Erscheinung hervortretenden mannichfaltigen Regungen den lebendigsten Antheil.

Nun wäre es allerdings ebenso nutzlos als abgeschmackt, wollte man ihm zumuthen, diesen Antheil zu unterdrücken, und sich dem Interesse, das ihn als eine wahrhaft sittliche Macht beherrscht, kraft eigner Entschließung, d. i. willkührlich zu entfremden, damit er sich sein akademisches Leben in alter Weise rein und von praktischen Beziehungen ungetrübt erhalte. Auf der andern Seite findet sich doch aber auch die wichtige Frage ein, ob denn nunmehr der wesentliche Unterschied

zwischen dem akademischen und dem bürgerlichen Leben getilget sein soll? Allem bisher entwickelten zufolge kann die Antwort nur folgendermaßen lauten. Dieser Unterschied darf nicht verschwinden; denn geschähe dieß, so hörte die intellectuelle Fortentwicklung des deutschen Geistes auf Selbstzweck zu sein; die Universität verlöre hiermit ihren absoluten Charakter, sie sänke zur Bedeutung eines Institutes für das bürgerliche Leben, einer bloß höheren Schule herab, und müßte in den Augen der Studirenden selbst nur für eine Bildungsanstalt zu praktischen Zwecken gelten. Wollte ihr irgend eine Staatsbehörde eine solche untergeordnete Bedeutung zuertheilen, so müßte man dieß für ein unseliges Miskennen ihres absoluten Werthes als allgemein deutschen Nationalinstitutes halten, und würde es auch ohne allen Zweifel dafür erklären. Wenn aber jemals eine solche Vorstellung sich in dem Bewußtsein der Studirenden selbst festsetzte, so spräche es sich hierin unmittelbar aus, daß die deutsche Universität sich überlebt habe, und damit wäre nicht weniger gesagt als, daß die deutsche Nation keines Organes des stettigen wissenschaftlichen Fortschrittes mehr bedürfe, daß sie in ideeller Beziehung mit sich fertig, in ihrer intellectuellen Capacität erschöpft sei, und nur noch eine realistische

Existenz haben könne, in Bezug auf welche sie eben nur eines Apparates von Kenntnissen zu gemeinnützigen Zwecken, aber keines sich fortbewegenden Erkenntnißlebens mehr benöthigt sei. Wenn jedoch wissenschaftliche Vertiefung in die Idee der allgemein anerkannte eigenthümlichste Grundzug des deutschen Volkscharakters ist, so sollte wohl in einer Zeit, in welcher energischer als je der Nationalgeist sich in den Individuen zum Bewußtsein bringt, am allerwenigsten zu besorgen sein, daß gerade in den Studirenden, welche ja vorzugsweise die Träger und Offenbarer jenes Grundzuges zu sein berufen sind, der deutsche Geist so schmählich von sich selbst abfallen werde, die Wissenschaft zum Mittel für praktische Zwecke, und eben damit die Universität zur Realschule herabzusetzen. Ganz gewiß also ist es, und jeder ächte Student muß davon unerschütterlich überzeugt sein, daß in ihm das akademische Bewußtsein von dem bürgerlichen nicht hinweggezehrt werden dürfe. Auch scheint sich dieß auf den ersten Blick von selbst zu verstehen, und von den Studirenden ganz und gar nicht bestritten zu werden. Daß es indeß nicht überflüssig ist, es besonders hervorzuheben, und durch Gründe zu rechtfertigen, kommt sofort zu Tage, wenn wir das unmittelbar daran sich knüpfende Problem,

welches für jeden Studenten hiermit unvermeidlich vorhanden ist, aussprechen.

Ist nämlich der Studirende davon durchdrungen, daß er weder sein akademisches Interesse dem bürgerlichen, noch dieses jenem zum Opfer bringen dürfe, so entsteht für ihn die Frage, wie er beide, ohne ihren Unterschied aufzugeben, sich zugleich erhalten, und in ein einiges concretes Bewußtsein zusammenbringen könne. So gewiß diese Frage dem ächten Studenten sich aufdrängen, und nicht bloß seine Reflexion beschäftigen, sondern sein innerstes Leben bewegen muß, so gewiß muß sie ihn auch, weil ihre Beantwortung ein schwieriges Problem ist, in die tiefste Unruhe, ja in inneren Zwiespalt mit sich selbst versetzen.

Gehört denn nun wohl bei der Mehrzahl der deutschen Studenten eine solche Unruhe zu den Phänomenen ihres innern Entwicklungslebens? Ich weiß es nicht, will es auch nicht wissen; das aber weiß ich, daß sie bei allen dazu gehören sollte, daß sie jedenfalls im Leben des ächten Studenten nicht fehlen kann. Wie es indeß auch in dieser Beziehung mit der Wirklichkeit bestellt sein mag, für den gegenwärtigen Zweck genügt es zunächst, die mögliche Stellung des Studirenden zu seiner Aufgabe bestimmt anzugeben. Allem

Erörterten zufolge kann dieselbe dreifacher Art sein. Entweder nämlich verhält sich der Student gleichgültig gegen die inhaltsvollen Regungen des Nationallebens, giebt sich in der Weise früherer Zeit rein akademischen Interessen hin, und führt so ein Universitätsleben im alten Styl; oder er macht das vielbewegte Erscheinungsleben des socialen Bewußtseins dergestalt zum Mittelpunkt seiner Theilnahme, daß dagegen seine Beziehung zur Universität zu einer ganz beiläufigen, eben nur den bestehenden Einrichtungen gemäß nicht füglich zu umgehenden herabsinkt; oder endlich er besitzt die Energie, Wissenschaft und Bürgerthum als die beiden gleich wesentlichen Brennpunkte seines Lebens festzuhalten, nach beiden gleichsehr zu gravitiren, und so das akademische und das sociale Interesse zu einander gegenseitig bestimmenden Factoren seines Bewußtseins zu machen.

Diese drei Stellungen des Studirenden, von denen die dritte unzweifelhaft die allein richtige, wiewohl auch gewiß die schwierigste ist, sind in unsrer Zeit gleichsehr möglich, und dürfen in ihr eben deswegen wohl auch als wirklich vorausgesetzt werden. Ganz ungesucht bringen sie uns jenen früher charakterisirten, unsrer Gegenwart eigenthümlichen Typus in Erinnerung, nach welchem ein falscher und unfruchtbarer Gegensatz

zweier negativer Extreme des Conservativen und Progressiven auf der Oberfläche der Zeit sein Spiel treibt, während im Kern derselben der wahre Fortbildungsproceß der Nation sein Leben hat. Mit Recht mag man nämlich die erste der drei aufgezeigten Stellungen, welche das alte oder vielmehr veraltete Studententhum mit seiner Gleichgültigkeit gegen öffentliche Interessen festhalten will, ein falsch conservatives Universitätsleben nennen. Eben so ist die ihr entgegengesetzte Stellung, worin das Bewußtsein unter Regirung des akademischen Selbstzwecks sich unmittelbar in die Bewegung des Erscheinungslebens stürzt, als falscher akademischer Progressismus zu bezeichnen. Die dritte, wahrhaft strebsame Stellung dagegen, die von wissenschaftlichem und socialem Sinne gleich sehr bewegt, beide für einander zu gewinnen, und in einem höheren, ideellen Bewußtsein zu vereinigen bemüht ist, stellt in sich das eigentlich und ächt progressive akademische Leben dar.

Auch ist die Aehnlichkeit des akademischen Verhaltens mit dem Typus der Zeit ja keinesweges zufällig, sondern hat ihren Grund in der Sache selbst. Nachdem nämlich die Schranken, welche ehedem in Deutschland die intellectuelle Entwicklung von der socialen scharf gesondert hatten, in der gesunden Fortbildung unsres

Nationallebens gefallen sind, muß Alles was die Gesellschaft bewegt, ihre Wahrheit wie ihr Irrthum, sich auch im akademischen Leben reflectiren. Wie jedes andere Individuum wird daher auch der Studirende in seinem socialen Interesse eine bestimmte Partei ergreifen, und je nachdem er der einen oder andern der ausgeprägten Zeitrichtungen geistig verwandt ist, wird er dieselbe auch in sein Universitätsleben hinübertragen. Keine äußere Veranstaltung kann dieß verhindern, wohl aber darf hier wie überall, ja hier noch mehr wie anderswo, der siegreichen Macht der Wahrheit vertraut werden.

In der That beruht der falsche akademische Conservatismus auf dem Glauben an jene todte Stabilität unsrer actuellen öffentlichen Verhältnisse, für welche eben die unächten Conservativen der Zeit den Schild erheben. Lediglich auf solchen Glauben gestützt, vermag ein Student in theilnahmloser Zurückgezogenheit von allen öffentlichen Interessen bestimmten Studien zu leben, die ihn, wie er meint, für die Zukunft brauchbar machen sollen. Bei dem raschen Fortgange der Zeitentwicklung dürfte es ihm indeß begegnen, daß er sich gerade durch ein solches Verhalten für die Zukunft unbrauchbar macht. Eben so gründet sich der falsche

akademische Progressismus auf den Glauben an die Wahrheit jener negativen, die Auflösung unsrer gediegensten geistigen Besitzthümer bezweckenden Kritik, in welcher die unächten Progressisten der Zeit sich herumtreiben. Ein Student, der sich zu solchem Progressismus bekennt, wird dann wohl auch Männer wie Bruno Bauer und Feuerbach als die größten Heroen der Zeit verehren; er wird sogar den unermeßlichen Widerspruch auf sich nehmen können, bei solcher Verehrung Theologie zu studiren, weil er es mit der Wissenschaft eben überhaupt gar nicht ernst meint, und die Richtung auf das äußere Leben die wissenschaftliche in ihm völlig überwältiget hat. Leicht möchte es ihm aber wie jenem falsch conservativen Studenten ergehen; während er nämlich für eine wesenlose, nebelhafte Zukunft schwärmt, dürfte die wahre, inhaltsvolle, aus den Zuckungen der Zeit siegreich hervorgehen, in die er dann ebenso wenig passen würde, als jener conservative. Das ächt progressive, wahre Studententhum der Zeit dagegen darf nicht befürchten von der Zukunft widerlegt zu werden; denn es trägt sie schon in sich, indem es sich auf der im tieferen Grunde der Gegenwart sich regenden organischen Entwicklung erbaut, und nach dem Bewußtsein derselben strebt. Der ächte Student bleibt gleich weit

entfernt von der dumpfen Ruhe des schlechten, dem Einfluß der Zeit sich verschließenden Conservatismus, und von der unruhigen Beweglichkeit des falschen Progressismus, der stets nur an dem äußersten Rande des Tageslebens flatternd, aus diesem allein seinen bestandlosen Gehalt empfängt. Wohl aber wogt in ihm jene tiefe Unruhe des Geistes, der nach einer Idee ringt, in welcher wissenschaftliches und sociales Interesse sich begegnen und zur Einheit durchdringen.

Blicken wir von hier aus auf den Anfang dieser Vorlesungen zurück, und erinnern uns der dort uns selbst vorgelegten Frage, ob die unternommenen hodegetischen Vorträge sich der Lösung einer schwierigen, zugleich aber nothwendigen Aufgabe unterzögen, so können wir in dem eben entwickelten die Antwort finden. In der That muß wohl die hodegetische Entwicklung eine schwierige sein, wenn das akademische Leben selbst mit so mannichfaltigen inneren Schwierigkeiten zu kämpfen hat, von so mächtigen Versuchungen zum Heraustritt aus seiner wesentlichen Wahrheit umringt ist, als es sich in unsrer Gegenwart zeigt. Und nöthig wird sie sicherlich auch wohl sein, wenn der Studirende, je tüchtiger und ernster er ist, desto gewaltiger von einem Widerstreit gleich würdiger Interessen be-

wegt wird, so daß er geradezu in einem doppelten Bewußtsein lebt, dessen Einigung er sich selbst zumuthen muß. Denn was könnte ihn von der tiefen Unruhe inneren Zwiespaltes befreien, was seine Sehnsucht nach geistiger Einheit befriedigen, als die Erhebung in eine höhere Idee? Diese Erhebung soll aber eben durch die Hodegetik in ihm vermittelt werden.

Jedenfalls setzen unsre hodegetischen Vorträge solche fruchtschaffende Unruhe, solch sehnsüchtiges Streben nach der Idee im Zuhörer voraus; möge es ihnen gelingen, ihm auch im Finden des befreienden Geisteswortes förderlich zu sein.

Fünfte Vorlesung.

Das von der Zeit geforderte wahre akademische Bewußtsein.

Das wahre akademische Bewußtsein ward in unserm letzten Vortrage vom falschen Studententhum abgeschieden, und seiner Eigenthümlichkeit nach in sofern näher bestimmt, als die Grundlage aufgezeigt wurde, auf welcher es wesentlich ruht. Diese Grundlage ergab sich nämlich in der Forderung des Studirenden, die er an sich selbst stellt, wissenschaftliches und sociales Interesse in ein einiges Bewußtsein zusammenzubringen. Fragt es sich nun zunächst, durch welchen geistigen Act denn dieser Forderung genügt werden könne, so antworte ich, dadurch, daß der Studirende den Inhalt seines socialen Interesses selbst sich unmittelbar zu einem tiefen theoretischen Problem macht, dessen wissenschaftliche Lösung er sucht. So allein vermag er die Bewegungen des öffentlichen Lebens mit seiner Theilnahme, ja mit seiner Begeisterung zu begleiten, und doch zugleich unbetäubt vom Lärm der Tagesstreitigkeiten, unverwirrt von den Zuckungen der Parteileidenschaft

ein rein der Theorie zugewandtes und somit ächt akademisches Leben zu führen.

In solchem Verhalten gewinnt er aber nicht nur den gesuchten Einklang mit sich selbst, sondern dient zugleich der Zeit, und arbeitet an der Lösung einer wesentlichen Aufgabe derselben. Reich nämlich ist unsre Gegenwart in ihrem öffentlichen Leben an Problemen, ja sie offenbart sogar weit mehr das Vorhandensein großartiger Aufgaben, als die ernste Vertiefung in deren Lösung. Mit Recht spricht man jetzt so viel von Principienfragen; weil Principien, welche vor ihrer intellectuellen Durchführung schon als Mächte der Gesellschaft auftreten, sich eben nur als Fragen aussprechen, und auch einander gegenseitig nur in Frage stellen können. So lange ein Princip nicht durch den Proceß theoretischer Rechtfertigung gegangen ist, wohnt ihm nur die Kraft der Meinung ein; was sich dann Principienkampf nennt, ist in Wahrheit nur ein Meinungsstreit, Meinungen aber sind für einander unüberwindlich. Das ist nun eben eine wesentliche Mangelhaftigkeit unsrer Zeit, daß so manche principielle Wahrheit in ihr nur die Gestalt der Meinung hat, welcher die entgegengesetzte Meinung mit gleicher Macht gegenübersteht. Und diese Mangelhaftigkeit verbirgt sich den besonne-

neren Zeitgenossen keineswegs. Mit welcher Zuversicht und innerer Sicherheit auch die widerstreitendsten Ansichten hinsichtlich der höchsten Fragen sich geltend machen, wie leicht sie sich auch zum Parteibewußtsein ausprägen — in ihrem innersten Wesen sehnt sich die Zeit dennoch nach theoretischer Selbstverständigung, und fordert hiermit die Herausbildung eines wissenschaftlichen Bewußtseins dessen, was in ihrer Tiefe als ein neues Lebenselement sich regt.

Dieser Forderung kommt nun der wahre Student entgegen; dem Dienste der Wissenschaft sich hingebend, erweist er seiner Zeit den besten, erwünschtesten Dienst, und gerade durch sein rein theoretisches Streben bleibt er mit ihr in dem tiefsten und wesentlichsten Zusammenhange. Denn was in der Unruhe des Tageslebens sich nur als Pathos der Zeit ausspricht, erhebt er in sich zum lichten Gedanken, und gewinnt sich hiermit das Recht und die Macht, nach Vollendung seiner Lehrjahre in die sich selbst noch unklaren öffentlichen Verhältnisse bewußtvoll ordnend und neugestaltend einzutreten. Wohl lebt auch in ihm, wie in jedem Tüchtigen der Glaube an die Kraft und wesentliche Freiheit des deutschen Volkes. Anderen indeß mag es erlaubt sein, bei solchem Glauben stehen zu bleiben, und sich

dadurch in ihren Gefühlen und Wünschen zu Sympathien oder Antipathien bestimmen zu lassen; Deutschlands akademischer Jugend ist dieß nicht gestattet. In ihr muß der Fortschritt vom Glauben zum Erkennen geschehen; ihr Beruf ist, das denkende Bewußtsein der Nation darzustellen, das in seiner klaren Durchbildung die herrschende Ueberzeugung und thatkräftige Gesinnung derselben zu werden die Bestimmung hat. Ein ächter Student wird daher auch am wenigsten dem Goethe'schen Zauberlehrling gleichen, und Geister heraufbeschwören wollen, ohne das Wort zu besitzen, das sie bannt und bändiget. Sich dem Einfluß der wechselnden, vieldeutigen, widerspruchsvollen Affecte des Tages entziehend, stellt er sich in den innersten, dem oberflächlichen Bewußtsein verborgenen Mittelpunkt des Zeitlebens selbst, nämlich in die bewegende Idee desselben, welcher er sich denkend zu bemächtigen strebt. Das Wissen der Idee suchend erhebt er sich aber auf den Standpunkt der Philosophie.

In der That, wenn es auch sonst schon immer als Pflicht der Studirenden bezeichnet werden konnte, ein philosophisches Interesse in sich anzufachen und zu entwickeln, so hatte doch nie so wie jetzt diese Pflicht zugleich die Gestalt eines unmittelbaren Bedürfnisses, ja einer

gebieterischen Forderung der Zeit selbst. Ich weiß recht wohl, daß diese Behauptung gar sehr gegen eine laut und mit Beifall sich geltend machende Ansicht verstößt, und fast wie Paradoxie klingt. Es gehört nämlich zu den eigenthümlichen Wirren der Gegenwart, zu den mannichfachen Trübungen, welche jetzt das ächt wissenschaftliche Streben durch eine falsche Intelligenz erleidet, daß die Philosophie nicht etwa nur von Solchen, die von ihr nichts wissen, geringgeschätzt wird — denn dieß war immer ihr Schicksal — sondern daß selbst Solche, die in ihrer Ausbildung durch sie hindurchgegangen sind, und sich wenigstens ein ausführliches historisches Wissen von ihr angeeignet haben, ihre Bedeutungslosigkeit für unser gegenwärtiges Nationalleben förmlich als Doctrin aussprechen.

Da heißt es denn, der deutsche Nationalgeist habe seine Energie zur Genüge auf die Entwicklung der Speculation verwandt; jetzt gelte es für ihn, aus der Region der Ideen zurückzukommen, und in das Gebiet der realen Interessen einkehrend sich als praktischen Geist zu erweisen, und die palpable Wirklichkeit der Nation, ihre irdische Wohlfahrt zu gestalten. In den mannichfaltigsten Wendungen wird dem deutschen Volke der Vorwurf gemacht, daß es viel zu sehr in

Bayerische
Staatsbibliothek
München

der Entfaltung der Intelligenz gelebt, und darüber seine materielle Existenz vernachläßiget habe. Gern läßt man es sich gefallen, daß die Hegel'sche Lehre sich auflöst, und aufhört die Grundlage der deutschen Bildung zu sein. Aber nicht dieß soll ihre Auflösung bedeuten, daß sich eine neue, tiefere philosophische Entwicklung ins Dasein ringt, sondern daß das speculative Interesse überhaupt sich eben erschöpft hat, und nunmehr in das praktische, in die Philosophie der endlichen Zwecke übergeht. Jene Prärogative deutscher Nationalität, die uns alle gebildeten Völker zugestehen, um welcher willen unsre französischen Nachbaren uns in täglich wachsendem Maaße respectiren — der philosophische Tiefsinn hat den Deutschen von Deutschen den ironischen Spitznamen des metaphysischen Volkes verschafft, und England, die Nation, welche seit einem Jahrhundert ohne Philosophie auskommt, dagegen aber ein in so hohem Grade entwickeltes politisches Bewußtsein, und eine so gewaltige industrielle Kraft besitzt, wird dem deutschen Volke als das große Muster vorgestellt, dem es nachzustreben habe.

Geflissentlich habe ich Sie auf diese Doctrin aufmerksam gemacht; ich wollte Ihnen die Instanzen nicht vorenthalten, die sich im Räsonnement des Ta=

ges gegen den tieferen Kern des Zeitlebens selbst erheben, damit es sich für Sie ganz unmittelbar herausstelle, aus welcher Sphäre oberflächlicher Zeitvorstellungen Sie ausscheiden müssen, so gewiß ausscheiden müssen, als ein ächt akademisches Bewußtsein in Ihnen lebendig ist.

Wir, in unserm Universitätskreise, wollen uns die Bezeichnung des deutschen Volkes als eines metaphysischen in vollem Ernst und ohne alle Ironie gefallen lassen; wir wollen in richtiger Selbstschätzung was uns fehlt uns nicht verbergen, also auch in aller Demuth bekennen, daß wir, wie in industrieller Beziehung weit, so noch viel weiter in der Energie des politischen Bewußtseins hinter England zurück sind. Aber wir wollen auch im Gefühl unsres Werthes das wesentlichste Element unsrer Nationaleigenthümlichkeit nicht geringschätzig bei Seite schieben, um einer fremden einseitigen Virtuosität nachzueifern; vielmehr aus unsrer Eigenthümlichkeit heraus jener wohlerkannten Mangelhaftigkeit des deutschen Volkslebens abzuhelfen bemüht sein.

Hat sich in England das politische Bewußtsein in Folge einer durch Jahrhunderte gehenden Entwicklung zu einer gewaltigen, alle Klassen der Gesellschaft gleich-

sehr durchdringenden Macht erhoben, so herrscht dort dagegen auch eine schroffe, starre, wahrhaft feudalistische Trennung der Stände von einander, so ist daselbst der Volksunterricht auf einer gar sehr niedrigen Stufe zurückgehalten, und das kirchliche Leben mit einer Dürftigkeit der Theologie behaftet, wie sie keinem protestantischen Lande ziemt. Sind denn nun diese Mängel nicht gewichtige, tiefgreifende Documente einer bei aller politischen Freiheit fortbestehenden allgemein menschlichen Unfreiheit? Und welchem Umstande verdanken sie ihr zähes, unverändertes Beharren dem Wesen nach, als eben jenem uns angepriesenen Vorzuge Englands, sich schon längst alles speculativ philosophischen Interesses entschlagen zu haben, und nur von einer Philosophie der Industrie wissen zu wollen? Wenn dagegen in Deutschland, unerachtet des darin theils gar nicht, theils noch höchst ungenügend entwickelten politischen Bewußtseins schon von alter Zeit her ein reges theologisches Leben das religiöse Volksbewußtsein, dieses wesentliche Element wahrer Nationalität, vor Erstarrung in todten Formen bewahrt hat, und noch bewahrt, wenn unser Volksunterricht in seiner umfassenden Verbreitung allen andern Nationen als ein glänzendes Muster vorleuchtet, wenn

endlich bei uns längst schon die scharfen Ecken mittelalterlicher Standesunterschiede sich abstumpften, und der allgemeine Aether der Bildung die alten exclusiven Schranken derselben schon so sehr durchbrochen hat, daß in unserm gesellschaftlichen Leben fast nur der vielfach sich abstufende Unterschied zwischen Gebildeten und Ungebildeten sich als berechtigtes Motiv für die Sonderung der Kreise geltend machen kann — hat denn da das deutsche Volk, ob auch bei mangelnder, oder nur embryonisch vorhandener politischer Freiheit, sich nicht jene höhere, allgemein menschliche Freiheit errungen und bewahrt, welche nicht etwa die politische entbehrlich macht — der Himmel behüte mich, dieß zu sagen! — wohl aber derselben würdig, ja reif für sie macht, und daher auch ihren endlichen Besitz verbürgt? Und auf welches Motiv könnte man wohl diese innere Befreiung der deutschen Nation zurückführen, wenn nicht auf ihre speculative Energie?

Lassen Sie mich aber auch noch folgenden höchst wichtigen Umstand Ihrer Betrachtung vorlegen. Es ist bei dem deutschen Geiste nämlich schon durch seine ganze geschichtliche Existenz dafür gesorgt, daß er niemals in dem politischen Bewußtsein ganz aufgehen kann. Dieß ist nur bei Völkern möglich, in welchen

die Volkseinheit mit der Staatseinheit zusammenfällt; in Deutschland aber besteht nach seiner gegebenen historischen Construction die Volkseinheit bei zugleich vorhandener Staatenvielheit. Wir Deutsche sollen uns zunächst in der Einheit des besondern Staates wissen, dem wir angehören; eben hierin muß unser politisches Bewußtsein bestehen. Wir sollen uns aber auch zugleich in der Einheit des Volkes wissen, und indem wir dieß thun, gehen wir unmittelbar über unser politisches Bewußtsein hinaus, und erfassen uns in dem ideellen Elemente gemeinsamer Sprache und der dadurch vermittelten Entwicklung eigenthümlicher Intelligenz als eine einige, mit sich selbst verkehrende Geistesgestalt. In der Stellung zum Auslande mag wohl unser Volksbewußtsein im Interesse seiner Einheit und freien Selbstständigkeit zugleich einen politischen Charakter annehmen; in unsern inneren Lebensbeziehungen dagegen werden staatliches und nationales Interesse eben so oft Hand in Hand gehen, als sich trennen, sicher aber niemals in einander aufgehen können. Auf diese Differenz zwischen politischem und nationalem Bewußtsein gründet sich dann auch die Macht der Intelligenz in unserm Volksthum, und die hohe Wichtigkeit ihrer fortdauernden Selbstbethätigung; denn in seiner In-

telligenz hat das deutsche Volk nicht nur seine ideelle Substanz, sondern auch das energische Band seiner Einheit.

Diejenigen daher, welche über das sonst in Deutschland vorherrschende intellectuelle Leben Klage führen, das Zurücktreten desselben fordern, und alle ein solches Zurücktreten bekundenden Zeitphänomene als einen Fortschritt begrüßen, sind in Wahrheit von einem antinationalen Interesse bewegt. Denn so gewiß die Deutschen auch fernerhin wie bisher in der Manifestation ihrer nationalen Einheit begriffen bleiben sollen, so gewiß darf auch das Leben der Philosophie, dieser höchste Ausdruck der intellectuellen Energie, in Deutschland niemals erlöschen; und auch für unsre Gegenwart gilt es, daß diejenigen, welche an der Arbeit der philosophischen Fortbildung theilnehmen, sich im edelsten Sinne des Wortes als Organe des Nationalgeistes erweisen, sowie umgekehrt ein grundsätzliches Ablehnen der Philosophie stets nur für einen Abfall von deutscher Nationalität wird gehalten werden können.

Deutschland, welches bei bestehender staatlicher Mannichfaltigkeit in eigenthümlicher Philosophie und Kunst seine nationale Einheit bewährt, hat sein entsprechendes geschichtliches Gegenbild am alten Griechen-

volke. Wie nun dieses dazu berufen war, das intellectuelle Salz der vorchristlichen Welt zu bilden, so dürfte leicht das deutsche Volk dieselbe Mission für die christliche Welt haben. Wenn es aber, wie von einem äußerlichen Gesichtspunkte aus ihm gerathen wird, freiwillig von der philosophischen Arbeit zurückträte, freiwillig sein machtvolles, weltgeschichtlich gefordertes ideelles Leben aufgäbe, so würde das Salz dumm werden, und nicht mit industriellen Interessen, ja nicht einmal mit politischem Bewußtsein könnte man es dann salzen.

Vor solcher inneren Verkümmerung hat nun vornehmlich die studirende Jugend, in welcher der deutsche Geist sich für seine weltgeschichtliche Mission erzieht, unsre Nationalität zu bewahren, und sie wird dieß, so lange es ihr gewiß und evident bleibt, daß nur derjenige Student seine akademische Aufgabe wahrhaft erfaßt, der sich mit einem tiefen Interesse der Speculation zuwendet, und eben hierin ein esoterisches Geistesleben beginnt, das, wie sehr auch im substanziellen Wesen der Zeit wurzelnd, sich doch durch das unruhige Wogen und Schwanken der Tagesphänomene nicht zerstreuen, und noch viel weniger verwirren läßt. Mag auch das sociale Leben Deutschlands in steter

Oscillation bald das nationale, bald das politische Moment in den Vordergrund treten lassen, mag auch in den Bewegungen der Gegenwart eben das politische es sein, auf das sich der Hauptaccent des öffentlichen Bewußtseins legt: das akademische Leben entnimmt jedenfalls während seiner kurzen Dauer den Studirenden solcher Oscillation; es gewährt ihm die nur allzurasch vorübereilende Freiheit, die deutsche Nationalität, welche in ihrer reinen Geistigkeit ihn unaufhaltsam ins Reich der Idee hineinzieht, zur herrschenden Macht in seinem Bewußtsein zu erheben, und erst aus ihr heraus sich sein politisches Interesse näher zu bestimmen; eine Bestimmung, in welcher dasselbe dann aber auch gewiß eine tiefere und reifere Gestalt gewinnen wird, als oberflächliche Tagesvorstellungen ihm jemals dürften verleihen können.

Doch alles hier Bemerkte will nur die Versuchung unwirksam machen, welche für den auf die Stimme jetziger Publicistik zu emsig horchenden Studirenden vorhanden ist, sich aus seiner ideellen Sphäre hinaus in das Gebiet realistischer Vorstellungen verlocken, und mit Aufopferung einer speculativen Durchdringung der Zeit sich in das einseitige Räsonnement des Parteibewußtseins hineinreißen zu lassen. Nehmen wir jetzt

die Behauptung wieder auf, von welcher das eben Besprochene ausging. Im diametralen Gegensatze zu der dürftigen Vorstellung nämlich, welche die Speculation für gegenwärtig nicht zeitgemäß erklärt, haben wir die Ansicht aufgestellt, mehr als jemals früher werde jetzt die philosophische Gedankenentwicklung von der Zeit selbst gefordert. Diese Ansicht wollen wir nunmehr zu rechtfertigen versuchen.

Bisher haben unsre Vorträge, wie sie mußten, ausschließlich bei der Betrachtung des deutschen Nationallebens verweilt; lassen Sie uns jetzt den Kreis unsrer Auffassung erweitern, und unsern Blick auf das weltgeschichtliche Leben der Gegenwart richten, wie es sich im europäischen Völkerthume überhaupt auf universelle Weise zu Tage legt. Jedem, der unser Zeitalter auch nur mit dem vorigen Jahrhundert vergleicht, muß der Unterschied zwischen dem Jetzt und dem Früher als ein so durchgreifend wesentlicher, ja schlechthin principieller entgegentreten, daß er den Gedanken gar nicht wird ablehnen können, eine neue Weltperiode habe begonnen, in welcher der Geist der Geschichte, aus Formen, die er Jahrhunderte hindurch getragen, sich herausringend, an einer höheren Gestalt der Wirklichkeit arbeitet. Fragt man, worin denn

dieser principielle Unterschied sich auf ganz allgemeine und unverkennbare Weise ausspricht, so wird die Antwort wohl nur folgende sein können. Ehedem vollbrachte sich alle geschichtliche Fortbewegung im Leben der Völker als Naturthat, als das Werk des Genius. Einzelne durch Geburt oder durch ein Zusammenwirken begünstigender Umstände auf die Höhenpunkte des geschichtlichen Lebens gestellte Individuen waren die alleinigen Subjecte der Geschichte, die Völker aber nur die bewußtlose Substanz derselben. Die Völker waren die Naturkraft, welcher sich der in jenen Individuen subjectivirte Genius zu seinem Werke bediente, ohne Bewußtsein führten sie dasselbe aus und erfuhren die That, die sie doch selbst vollbracht, als eine ihnen fremde Begebenheit; so vollzogen sie ihre Geschichte, und erlebten sie doch nicht als die ihrige, sondern als ein ihnen äußerliches Geschehen, und was ihr eigener Genius ihnen errang, war für sie die That eines Andern. Eben dieses Verhalten der Völker zu sich selbst wie zu einem Fremden hat aufgehört. Das Bewußtsein ist in ihnen angefacht, daß ihre Geschichte ihnen nicht bloß wie von Außen her widerfährt, sondern ihr innerstes Leben selbst, somit auch ihre allereigenste That ist; und an diesem Bewußtsein, in welchem die

Völker sich zur Dignität spontan sich bestimmender Organe ihrer Wirklichkeit erheben, hat die europäische Geschichte ein neues Lebensprincip empfangen, in dessen Entwicklung sie bereits begriffen ist. Wohl ist man berechtiget in dem Hervorbrechen dieses Princips den Beginn einer neuen Weltzeit zu begrüßen; denn in dem unermeßlichen Fortschritt der Völker von der bloßen Substanzialität zur Subjectivität legt die Weltgeschichte selbst ihren früheren Naturcharakter ab, und geht aus der Gestalt eines bloß objectiven Bewußtseins in den unendlich höhern des Selbstbewußtseins über. Die große Zeit der sich selbstbewußt vollbringenden Weltgeschichte hat begonnen, und drückt ihr Werden in den wesentlichsten Lebensbewegungen aller Völker aus, welche dem historischen Weltproceß wahrhaft angehören.

Der Gedanke selbstbewußter Weltgeschichte ist von tieferem und reicherem Gehalt, als sein schlichter Ausdruck ahnen läßt; uns diesen Gehalt wenigstens zum Theil zu erschließen, wird indeß erst die Aufgabe der folgenden Vorträge sein können. Was wir aber jetzt schon davon einzusehen vermögen, ist die hohe Bedeutung der intellectuellen Kraft der Völker für die

Entwicklung der neuen Weltzeit. Denn wo das Selbstbewußtsein die Macht des Lebens wird, da muß das Dasein sich aus dem Wissen gestalten, und das Erkennen die Wirklichkeit erzeugen. Eine je eindringendere Verständniß des universalgeschichtlichen Processes daher sich ein Volk wird erringen können, desto selbstbewußter wird es seine Wirklichkeit zu gestalten vermögen. Unzweifelhaft ist es dann aber auch, daß die deutsche Nation kraft der ihr einwohnenden intellectuellen Energie, darin sie sich über alle andre Völker erhebt, vorzugsweise dazu berufen ist, die tiefste Verständniß des historischen Processes, nämlich das Wissen der Geschichte aus ihrer Idee auszugebären, und eben hierdurch die adäquateste Verwirklichung des weltgeschichtlichen Selbstbewußtseins sowohl für ihr eignes Leben zu vollbringen, als für die andren Völker zu vermitteln. Ja! Mit stolzem Selbstgefühl möge sich die deutsche Nation das metaphysische Volk nennen; denn eben weil sie dieses ist, hat sie die Mission, das Selbstbewußtsein der Geschichte in der ideellen Gestalt der Wissenschaft, oder als Philosophie auszusprechen, und so die freie Selbstbestimmung des geschichtlichen Lebens aus der Verständniß seiner Idee überall erst möglich zu machen.

Und diese Mission hat der deutsche Geist bereits übernommen; schon hat eine neue Entwicklung deutscher Philosophie begonnen, in welcher das ächte wissenschaftliche Leben der Gegenwart sich ausspricht, und deren Princip eben die Geschichtsidee ist. Aber diese Philosophie ist keine systematisch abgeschlossene, bietet sich daher auch nicht in fertigen Resultaten dar, sondern ist in der Arbeit ihrer Durchführung begriffen, und wird wohl auch noch für die nächste Zukunft darin begriffen bleiben. Sie nimmt daher die intellectuelle Kraft der jüngeren Generation, wie dieselbe im deutschen Studententhum sich repräsentirt, vornehmlich in Anspruch, und fordert ihre Mitarbeiterschaft.

So gewiß also jetzt die Studirenden nicht mehr wie ehedem in ihrem akademischen Interesse dem Leben der Gegenwart entfremdet sind, sondern vielmehr ihr wissenschaftliches Problem selbst aus dem Bewußtsein der Zeit empfangen, so gewiß werden sie jetzt mehr als jemals früher zu philosophischer Gedankenentwicklung hingedrängt; die Zeit selbst fordert sie unmittelbar dazu auf, denn sie selbst ist in ihrem tiefsten Innern von einer erhabenen philosophischen Aufgabe bewegt.

Sechste Vorlesung.

Von der Geschichtsidee, als neuem Bildungsprincip.

Vergegenwärtigen wir uns zuförderst in einem raschen Rückblick, was durch alles bisher vorgetragene geleistet sein soll. Eingedenk meiner hodegetischen Aufgabe, Sie auf den Standpunkt der Idee, wie sie das bewegende Princip unsres Zeitlebens ist, zu versetzen, mußte ich mich zunächst an ihr concretes, von den Elementen der herrschenden Bildung erfülltes und mehr oder weniger bestimmtes Bewußtsein wenden, in der Absicht, ihr wissenschaftliches Interesse von aller Verflechtung mit den unklar schwankenden Tagesvorstellungen zu befreien, und so in Ihrem Bewußtsein selbst der Idee die Stätte zu bereiten. Hierauf galt es den Versuch, im Bereich der Ihrem Wissen unmittelbar zugänglichen Zeitphänomene das Vorhandensein und die Selbstbethätigung der Idee als neuen Lebensfermentes nachzuweisen, und Ihren Beruf, sich derselben philosophisch zu bemächtigen, Ihnen einleuchtend

zu machen. Erst nachdem dieß geschehen, war es mir endlich gestattet, die Idee selbst in ihrer allgemeinsten Gedankenform vor Ihnen auszusprechen, und nun liegt es mir ob, so weit der hodegetische Gesichtspunkt es fordert und zuläßt, den ausgesprochenen Gedanken begrifflich näher zu bestimmen und gegliederter zu entwickeln. In der Lösung dieser Aufgabe verläßt jedoch die Betrachtung nothwendig das Gebiet concreter Zeitverhältnisse, in welchem sie sich bisher bewegt hat, und tritt in das Reich spekulativer Gedankenbestimmung hinüber. An Ihr reines Denken muß sich daher jezt mein Wort richten, und Ihre philosophische Selbstthätigkeit nimmt es in Anspruch.

Das Ringen des geschichtlichen Lebens nach selbstbewußter Wirklichkeit hat sich als wesentlicher Inhalt der begonnenen neuen Weltzeit, welcher unsre Gegenwart ihrer inneren Wahrheit nach bereits angehört, ergeben. Auch hat sich gezeigt, daß die Geschichte nur kraft allseitiger intellectueller Erfassung ihrer Idee das von ihr angestrebte Ziel wahrhaft zu erreichen vermöge, und daß sonach die Herausbildung eines speculativen Wissens der Geschichtsidee weltgeschichtlich gefordert sei. Die lebendige, weder im Vergangenen noch Gegenwärtigen ausruhende, sondern auf die Zukunft gerichtete,

und sie wesentlich mitgestaltende Philosophie unsrer Zeit ist also Geschichtsphilosophie.

Geschichtsphilosophie muß vor Allem nicht mit dem was man gemeinhin, vornehmlich aber in der Hegel-schen Schule »Philosophie der Geschichte« nennt, verwechselt werden. Unter diesem letztern Ausdruck versteht man nämlich eine particuläre philosophische Doctrin, welche gleich vielen anderen ebenfalls particulären, als z. B. die Philosophie des Rechts, der Kunst, der Religion u. s. w., sich nicht selbst trägt, sondern lediglich der Reflex der allgemeinen Philosophie in einer besonderen Region des Wirklichen, und daher für sich allein nur ein unvollständiger, partieller Ausdruck des speculativen Wissens ist. Daß nun die Geschichtsphilosophie keine derartige besondre Doctrin sei, sondern die einige, schlechthin universelle, das ganze Reich der Wahrheit umfassende Speculation in sich darstelle, muß von vornherein festgehalten werden. Es soll nämlich damit, daß die neubegonnene speculative Entwicklung als geschichtsphilosophische bezeichnet wird, weder ihre Beschränkung auf ein besonderes Gebiet der Wirklichkeit, noch überhaupt ihr Gegenstand, sondern ihr eigenthümlicher Standpunkt und principieller Unterschied gegen die frühere Entwicklung der Speculation

ausgesprochen sein. Der wesentliche Inhalt aller Philosophie — die absolute Idee selbst ist es, welche jetzt als Geschichtsidee auftritt; der Gedanke, der sie in dieser Bestimmung ergreift, ist die Lebensquelle der ächten Speculation unsrer Gegenwart, und alles Philosophiren muß sich aus ihm herleiten, so gewiß es seine Wurzel im geistigen Leben der Zeit haben, und nicht einer bereits abgelaufenen philosophischen Bildungsperiode angehören, somit todt geboren sein soll. Eben diesen Gedanken wollen wir uns jetzt, wenn auch nicht erschöpfend, doch wenigstens so weit erschließen, als erforderlich ist, um in den gesunden, wissenschaftlichen Proceß der Zeit einzudringen.

Fassen wir zu dem Behuf den allgemeinen Begriff des Geschichtlichen überhaupt, so wie er schon dem empirischen Wissen gegeben und geläufig ist, zuförderst bestimmter in's Auge. Unläugbar stellt sich in unserm Bewußtsein der Gedanke des Geschichtlichen nicht nur der darin gleichfalls vorhandenen Vorstellung des Natürlichen entgegen, sondern erzeugt sich sogar erst in solcher Entgegenstellung, nämlich darin, daß wir uns eine Wirklichkeit zuschreiben müssen, welche wir unmittelbar von unsrer Naturwirklichkeit zu unterscheiden genöthiget sind. Je vollständiger diese Unterscheidung

sich durchführt, desto schärfer bestimmt sich in ihr der Begriff des Geschichtlichen seinem eigenthümlichen Wesen nach; ihr Resultat läßt sich etwa folgendermaßen aussprechen.

Alles Natürliche bietet sich als ein wesenhaft bestimmtes Seiendes dar, welches seinem Werden nach auf andres, gleichfalls wesentlich bestimmtes Seiendes zurückweiset, so daß das Reich des Natürlichen in aller seiner unendlichen Mannigfaltigkeit doch nur das wesenhaft bestimmte Sein als seinen schlechthin allgemeinen Inhalt aufzeigt, und allein an ihm seinen reinen Begriff hat. Alles Geschichtliche dagegen ist That, und tritt in seiner Genesis als ein bestimmtes Handeln auf, welches auf ein Wollen, d. i. auf einen sich selbst bestimmenden Act zurückgeht; eben dieses reine Sichbestimmen ist denn auch der allgemeine Inhalt des Geschichtlichen in seiner unendlichen Ausbreitung, und constituirt seinen Begriff. Das Natürliche ist wohl als Effect der Wirksamkeit anderes Natürlichen gleichfalls That, und eben so ist das Geschichtliche als Resultat eines sich durchführenden Handelns gleichfalls ein Seiendes; es gewinnt daher auch den Anschein, als ob jedes der beiden Gebiete auch die Eigenthümlichkeit des andern in sich trüge, und beide somit unter

einerlei allgemeinen Begriff zusammengebracht werden könnten; dieser Schein verschwindet indeß bei näherer Betrachtung. Denn alle Naturthat ist nur Folge seiender Bestimmtheit und setzt sie voraus; umgekehrt hingegen ist alles geschichtliche Sein nur das Product thätiger Selbstbestimmung, und beruht auf ihr. Daher geht in der Natur alle Thätigkeit auf an sich bestimmtes Sein, in der Geschichte aber alles Sein auf sich selbst bestimmendes Thun zurück; in der Natur ist das Sein, in der Geschichte das Thun das schlechthin primitive Moment, dort folgt das Thun aus dem Sein, hier das Sein aus dem Thun. Natur und Geschichte fallen sonach nicht nur unter wesentlich verschiedene Begriffe, sondern erweisen sich sogar als einander entgegengesetzt. Das natürliche Thun ist nämlich als Folge des an sich bestimmten Seins auch seinem ganzen Inhalte nach durch dieses Sein determinirt, und verläuft mit Nothwendigkeit solcher Determination gemäß; das geschichtliche Thun dahingegen tritt mit keiner andern Determination auf, als allein mit derjenigen, die es selbst in sich setzt, und ist überhaupt keine nothwendige Aeußerung gegebener Wesensbestimmtheit, sondern die spontane Macht für alle seine Bestimmungen — kurz, alle Naturthätigkeit ist, weil

sie am Sein ihre Voraussetzung hat, eine genöthigte, unfreie, während das geschichtliche Thun, weil es selbst die Voraussetzung des Seins ist, sich als wesentlich frei erweist. Eben diese Entgegengesetztheit stellt sich denn auch für das unmittelbare Bewußtsein in allen natürlichen und historischen Phänomenen so bestimmt heraus, daß jeder nur einigermaßen zur Reflexion über sich selbst gelangende Mensch sein geschichtliches und sein natürliches Dasein als eine gedoppelte Existenz, als ein Leben in zwei äußerlich zwar verknüpften, innerlich aber geschiedenen Welten anzuerkennen genöthiget ist.

Ein bloß empirisches Wissen bleibt nun zwar bei der Thatsache solcher zwiefachen und entgegengesetzten Wirklichkeit stehen; die tiefere Intelligenz aber, welche von den Thatsachen zur Erfassung ihres Princips fortgeht, und für die erscheinenden Gegensätze die Vermittlung sucht, empfängt daran ihr umfassendstes Problem; sie fordert die Einheit der beiden Welten, und strebt sich ihrer im Wissen zu bemächtigen. Alle Philosophie bewegt sich in der Lösung dieses Problems, ja hat streng genommen gar keine andere Aufgabe; da ja in Natur und Geschichte sich das ganze Reich der Wahrheit darlegt, Philosophie überhaupt aber eben nur die Arbeit ist, in welcher die Intelligenz

dieses Reich in seiner Totalität, mithin in seiner wesentlichen Einheit erfaßt.

Wie nun auch die Philosophie ihre Aufgabe lösen möge, jedenfalls leuchtet ein, daß in ihr die coordinirte Stellung, welche im unmittelbaren Bewußtsein Natur und Geschichte einander gegenüber behaupten, verschwinden müsse; demnach ergeben sich ganz allgemein zwei mögliche Standpunkte, von welchen aus die philosophische Arbeit sich vollbringen kann. Sie hält nämlich entweder den Naturbegriff als Grundgedanken fest, zieht alles historische Leben in denselben hinein, und strebt mithin die Geschichte aus der Natur zu begreifen; oder sie setzt den Geschichtsbegriff als principielle Wahrheit, bestimmt aus ihm das Wesen des natürlichen Daseins, und sucht so die Natur aus der Geschichte zu verstehen. Es sei gestattet, den ersteren dieser beiden Standpunkte als Naturismus, den letzteren als Historismus zu bezeichnen; zwei Namen, welche zwar noch nicht gebräuchlich, aber sachgemäß und um so bequemer sind, als sich in ihnen ganz unmittelbar der allerdurchgreifendste Unterschied ausdrückt, nach welchem in der Speculation die Richtungen sich sondern und einander entgegensetzen; wie es denn auch als historische Thatsache ausgesprochen werden darf, daß nie

eine besondre Darstellung der Philosophie aufgetreten ist, welche sich ihrem Geiste nach nicht entweder naturistisch oder historistisch in dem angegebenen Sinne verhalten hätte. Ohne uns hier schon auf die Frage einzulassen, ob beiden Standpunkten in Betracht der ihnen einwohnenden Wahrheit ein gleicher Werth zukömmt, (in welchem Falle freilich beide nur gleichsehr einseitige Gestaltungsweisen der Wissenschaft wären, und über sich hinaus auf einen höheren Standpunkt weisen würden), oder ob nicht vielmehr einer derselben eine tiefere Erkenntniß vermittelt als der andre, und an diesem nur den nothwendigen Durchgangspunkt für seine Entwicklung hat — eine Frage, die erst später in Betracht kommen kann — wollen wir uns zuförderst die philosophische Idee in ihrer den beiden Standpunkten entsprechenden zwiefachen Fassung bestimmter vergegenwärtigen.

Die philosophische Idee überhaupt ist das Absolute im Denken, d. h. der Gedanke, welchen das speculative Bewußtsein als schlechthin voraussetzungslosen, an sich wahren und die bewahrheitende Macht für allen sonstigen Denkinhalt einschließenden in sich — sei es nun — setzt oder vorfindet. Wird die Idee vom naturistischen Standpunkte aus ergriffen, so tritt sie

im Denken, wie sich von selbst versteht, unmittelbar in der dem Naturismus eignenden allgemeinsten Begriffsbestimmung des wesenhaften Seins auf, so jedoch, daß sowohl ihr Sein als ihr Wesen den Charakter der Absolutheit haben. Demnach wird ihr Sein als schlechthin voraussetzungsloses, alles Werden ausschließendes — kurz, als ewiges gedacht, und ebenso wird ihr Wesen als die völlig ursprüngliche Bestimmtheit ihres Seins, d. h. als eine solche erfaßt, welche auf kein bestimmendes Moment weiter zurückweiset, und überhaupt nichts gesetztes, sondern ein mit dem ewigen Sein zugleich als dessen an sich nothwendige Form gegebenes ist. Die Idee naturistisch denken, heißt daher nichts andres, als die allgemeinen Begriffe des Seins und Wesens schlechthin voraussetzungslos nehmen, und eben damit das in an sich nothwendiger Wesensbestimmtheit ewig Seiende als das Absolute anerkennen.

Der Standpunkt des Historismus dagegen kann sich die Idee nicht ursprünglich durch den Begriff des Seins bestimmen, weil ihm das Sein überhaupt gar nichts voraussetzungsloses, sondern That ist, welche auf einen Act zurückdeutet. Und so ist denn auch der Gedanke eines reinen, schlechthin voraussetzungslosen

Actes die unmittelbare und primitive Bestimmung, in welcher das historistisch ergriffene Absolute auftritt. Die Bestimmung des Seins muß ihm freilich gleichfalls zukommen; denn was das Denken als an sich wahres faßt, das affirmirt es auch als Seiendes. In wiefern das Absolute aber als seiend gedacht wird, ist es That, und muß auf einen absoluten Act als seine Voraussetzung bezogen werden. Weil es jedoch seiner ursprünglichen Begriffsbestimmung nach selbst absoluter Act ist, so ist es selbst die Voraussetzung seines Seins, und weist als That eben nur auf sich als Act zurück; es ist somit seinem Sein nach absolute Selbstposition. — Uebrigens kommen dem Absoluten als Seiendem auch im historistischen Denken, wie im naturistischen, die Bestimmungen der Ewigkeit und Nothwendigkeit zu. Indem es nämlich in seinem Sein sich selbst in's Unendliche voraussetzt, und aus sich selbst als absolut setzender Macht folgt, ist es die ewige und nothwendige That seiner selbst.

Historismus und Naturismus stimmen daher auch in soweit mit einander überein, als auf beiden Standpunkten die Idee sich in dem Gedanken des ewigen und nothwendigen Seienden darstellt; ihr principieller Unterschied aber besteht darin, daß im naturistischen

Denken das Moment der Nothwendigkeit sich auf das Wesen der Idee, im historistischen aber auf ihr Sein bezieht. Die absolute Bestimmtheit des Seins, welche naturistisch als das Wesen der Idee ausgesprochen wird, geht auf nichts bestimmendes zurück, und kann nur als das an sich nothwendige gefaßt werden, daher denn auch das naturistische Absolute das kraft seines Seins schlechthin nothwendige Wesen ist. Im historistischen Gedanken der Idee dagegen beruht alle Bestimmtheit auf dem absoluten Act des Bestimmens, und eben dieser Act selbst ist das absolute Wesen, aus welchem das Sein überall erst folgt. Als solche Folge aus dem absoluten Wesen ist nun zwar das Sein schlechthin bestimmt und daher ein nothwendiges; das Wesen selbst aber, als der sein Sein setzende Act, kann nur als reines Sichbestimmen, mithin nicht durch den Begriff der Nothwendigkeit, sondern allein durch den der Freiheit erfaßt werden, so daß das Absolute historistisch als das kraft seines schlechthin freien Wesens nothwendig Seiende gedacht wird. Darin also, daß im naturistischen Denken des Absoluten der Freiheitsbegriff gar nicht vorkommt, während im historistischen Alles auf ihn zurückgeht, stellt sich unmittelbar der wesent-

liche Unterschied beider Standpunkte heraus; daß aber dieser Unterschied sich in der weiteren Durchführung zum diametralen Gegensatz ausprägt, soll hier sofort näher nachgewiesen werden.

Dem reinen Gedanken des Absoluten steht das empirisch gewußte Nichtabsolute, nämlich das ganze Reich des unter der Form des Werdens stehenden, mithin auf einer Voraussetzung beruhenden Wirklichen, gegenüber. Eben dieses Nichtabsolute muß nun das speculative Denken auf das Absolute als auf sein Princip, d. i. als auf den Grund seines Seins und Wesens beziehen, und indem es dasselbe in seiner Totalität unter den Begriff der Welt zusammenfaßt, bestimmt sich ihm das Absolute als Grund der Welt, oder als Gott. Sowohl auf naturistischem als auf historistischem Standpunkte wird nun das Absolute als Gott gefaßt; anders aber muß der Naturismus, anders der Historismus den Begriff Gottes und seines Verhältnisses zur Welt sich entwickeln.

Vergegenwärtigen wir uns zuförderst diese Entwicklung, wie sie sich im naturistischen Denken consequenterweise vollbringen muß.

Gott ist das in seinem Sein ewige und in seinem Wesen d. h. in allen Bestimmungen seines

Seins nothwendige; da es nun zu seinen Bestimmungen gehört, daß er Grund der Welt sei, so muß er als ewiger und nothwendiger Weltgrund, und die Welt mithin als ewige und nothwendige Folge Gottes gedacht werden. Es kann jedoch in der Folge nichts gegeben sein, was nicht im Grunde enthalten wäre, und umgekehrt kann auch in dem, was wesentlich Grund ist, nichts sein, was sich nicht eben kraft seines Wesens als Folge ausdrückte; sonach muß die Welt eben so nothwendig Gott, als Gott die Welt zum Inhalt haben. Hiermit fallen Gott und Welt in die Begriffseinheit des Absoluten zusammen, und ihre Zweiheit reducirt sich auf einen Unterschied von Grund und Folge, welcher gar nicht den Inhalt betrifft, und nur noch als Formunterschied festgehalten werden kann. Als solcher stellt er sich zunächst am Sein dar, in sofern das Sein der Folge als hervorgehend aus dem Grunde in der Form des Werdens auftritt, während das Sein des Grundes ruhendes Ansichsein ist. Nichtsdestoweniger ist es ein und dasselbe Absolute, welches ewig an sich ist, und ebenso ewig aus sich hervorgeht und ins Unendliche wird, was es an sich ist; daher denn auch Gott als das ewige Sein der Welt, und die Welt als das ewige

Werden Gottes ausgesprochen werden darf. Der hiermit am Sein des Absoluten sich ausdrückende formelle Unterschied von Ansichsein und Werden muß sich dann aber auch am Wesen desselben reflectiren. Da nämlich im Werden sich die Einheit des Seins zur unendlichen Vielheit von Momenten ausbreitet, so muß auch das in die Form des Werdens eintretende einige absolute Wesen sich zur Vielheit ausprägen, und in einer Mannichfaltigkeit besondrer Wesen auseinander treten, so daß das Weltwerden der unendliche Besonderungsproceß ist, in welchem das Absolute sein an sich allgemeines Wesen erschließt, wonach denn Gott das allgemeine Wesen der Welt, und die Welt die unendliche Besonderung Gottes ist. Das Verhältniß von Grund und Folge ist also in näherer Bestimmtheit nichts anderes als das des an sich seienden Allgemeinen und des werdenden Besondern; wenn daher das Denken kraft dieses Verhältnisses einen Unterschied zwischen Gott und Welt setzt, so muß es denselben doch zugleich auch aufheben, weil das Allgemeine ebenso dem Besondern, wie umgekehrt das Besondre dem Allgemeinen immanent ist. So ist denn das einige, identische Absolute als das ewige Allgemeine — Gott, als das Reich des Besondern — Welt, als der unendliche Prozeß aber,

in welchem es gleich sehr das Allgemeine ist und das Besondre wird, ist es die Identität Gottes und der Welt. Der Gegensatz des Absoluten und Nichtabsoluten besteht eben deswegen auch nur als ein verschwindender; die Welt selbst manifestirt ihn als verschwindenden, indem in ihr alles Gewordene — dieß aber eben ist das Nichtabsolute — ein bestandloses Endliches, und als solches nur der vorübergehende Träger ihres absoluten Inhalts ist. Was aber nicht verschwindet ist der unendliche Prozeß, in welchem sich der Unterschied von Gott und Welt fortwährend setzt, aber sich auch fortwährend in die Identität beider aufhebt. Gottes Verhältniß zur Welt ist daher in Wahrheit ein Verhältniß Gottes zu sich selbst; in's Unendliche nämlich führt Gott sich in den Unterschied des Absoluten und Nichtabsoluten ein, und in's Unendliche hebt er diesen Unterschied wieder auf und affirmirt sich eben hiermit als identisches Absolutes. Diese Selbstaffirmation in und mittelst seiner Selbstunterscheidung ist es aber auch allein, in welcher Gott wirklich ist; die Welt ist das unendliche Medium der göttlichen Selbstverwirklichung, nur in diesem Medium ist Gott daseiend, und hat daher keine andere Existenz als eine innerweltliche.

Treten wir jetzt dem historistischen Gedankengange in der Fassung Gottes und seines Verhältnisses zur Welt näher.

Alles Sein beruht auf Position, und hat an ihr seine Voraussetzung. Der Unterschied zwischen Gott und Welt kann daher nicht darin bestehen, daß das Sein Gottes ein voraussetzungsloses ist, während die Welt in ihrem Sein auf eine Voraussetzung zurückgeht, (denn auf Voraussetzung geht beider Sein zurück), sondern allein darin, daß Gott die Voraussetzung seines Seins in sich selbst, die Welt dagegen sie nicht in sich selbst, sondern in Gott hat. Hiermit sind jedoch Gott und Welt nicht nur dem Wesen nach, sondern kraft ihres Wesens auch dem Sein nach unterschieden; Gottes Sein ist wesentlich Durchsichsein, das Sein der Welt ist dieß wesentlich nicht; Gott und Welt fallen demnach unter verschiedene Begriffe des Seins, und müssen folglich als außer einander seiend, gedacht werden. Da ferner die Welt durch Gott ist, so enthält Gott ihre Position; ebenso enthält er aber auch in seinem Durchsichsein seine Selbstposition: weil nun das in diesen beiden Positionen gesetzte Sein ein zwiefaches und verschiedenes ist, so müssen auch die Positionen selbst als verschiedene Acte gefaßt werden.

Gottes Selbstposition und seine Weltposition fallen daher in Gott selbst außer einander, und zwar geht, da das Sein der Welt Gottes Sein voraussetzt, die Selbstposition Gottes seiner Weltposition absolut voraus, und ist durch sie in keinerlei Weise vermittelt. Es zeigt sich hiermit, daß der Begriff Gottes in dem des Weltgrundes keinesweges aufgeht, daß vielmehr nothwendig in Gott ganz unabhängig von seinem Verhalten zur Welt ein reines und völlig ursprüngliches Verhalten zu sich selbst gedacht werden muß, unter dessen Voraussetzung seine Beziehung zur Welt erst möglich, der Begriff Gottes als Weltgrundes erst vollziehbar wird. In seinem Verhalten zu sich selbst aber kann Gott nur dem reinen Gedanken des Absoluten gemäß, also nur folgendermaaßen erfaßt werden. Gott ist seinem Wesen nach absoluter, sein Sein setzender Act, und so die frei erzeugende Kraft seiner selbst; kraft dieses seines Wesens ist er dann aber auch zweitens seine ewige Selbstthat, mithin absolut durch sich seiend, und ebenso ist er drittens die ewige Beziehung seiner als Acts auf sich selbst als That, und hierin seine absolute Selbstaffirmation, vermöge welcher er nicht bloß *durch* sich, sondern zugleich *für* sich ist. Demnach ist Gott seinem reinen Begriffe nach

absolutes, frei durch und für sich seiendes Wesen; und da der Gedanke eines solchen Wesens kein andrer als der des absoluten Subjectes ist, so ergiebt sich die Nothwendigkeit, Gott in seinem ursprünglichen, durch die Welt unvermittelten Verhalten zu sich selbst als ewiges Subject zu denken. Wenn sich hiermit nun der Gottesbegriff im Denken vollständig vollbringt, ohne daß darin irgend eine Beziehung zur Welt vorkommt, wenn demnach diese Beziehung nicht als ein nothwendiges Moment in Gott gedacht werden kann, so bleibt gleichwohl das Verhältniß Gottes zur Welt als eine Thatsache im Bewußtsein stehen. In solchem Charakter der Thatsächlichkeit muß aber auch das Denken dieses Verhältniß belassen. Denn bezieht sich gleich die Welt nothwendig auf Gott als auf ihre Voraussetzung, so bezieht sich doch nicht umgekehrt Gott nothwendig auf die Welt, weil in seiner ewigen Selbstposition und Selbstaffirmation das Moment des Nichtabsoluten, welches in der Welt seinen Ausdruck hat, schlechterdings nicht vorhanden ist, daher denn auch die Welt nicht als nothwendige Folge, sondern nur als der thatsächliche Effect Gottes, d. h. als eine auf den Act freier Selbstbestimmung zurückgehende Gottesthat zu fassen ist. Das Resultat des

hier Entwickelten ist demnach das speculative Bewußtsein, daß Gott kraft seines ihm wesentlichen absoluten Verhaltens zu sich selbst als ewiges, außer- und vorweltliches Subject wirklich ist, und aus dieser Wirklichkeit heraus sich zur freien Ursache eines Nichtabsoluten bestimmt, eben hierin die Welt außer sich setzt, und sich frei auf dieselbe bezieht.

Nachdem wir hiermit die beiden Standpunkte des Naturismus und Historismus in der Bestimmung des Gottesbegriffs sich ihrer Eigenthümlichkeit gemäß aussprechen ließen, können wir Folgendes als das Ergebniß des Mitgetheilten bezeichnen.

Alle naturistische Philosophie hat an der Idee des innerweltlichen Gottes ihre höchste Wahrheit; alle historistische dagegen hat diese Wahrheit an der Idee des außerweltlichen Gottes. Der innerweltliche Gott ist in seiner schlechthin primitiven Begriffsbestimmung ein Ansichseiendes, somit reines Object; erst mittelst eines unendlichen Verendlichungsprocesses und der daran hervorbrechenden Negation der Endlichkeit gelangt er zur Selbstaffirmation und wird für sich, oder Subject. Es wird dieß aber auch nur, ohne es jemals zu sein. Denn da der Verendlichungsproceß ein unendlicher ist, so ist er auch für die Negation unüber-

windlich und vermag durch sie nicht aufgehoben zu werden; das Verneinen der Endlichkeit oder das göttliche Subjectwerden kann daher selbst nur ein unendlicher Proceß sein, und Gott mithin in der Welt nur in's Unendliche für sich werden, ohne sich darin jemals in seiner Absolutheit zu erreichen. Daher denn auch die Welt nächst ihrer unendlichen objectiven Fülle ein subjectives Wesen enthalten muß, an welchem die göttliche Selbstaffirmation ihre Darstellung hat. Der Mensch ist dieses subjective Weltwesen. Aber der Mensch negirt nur die Endlichkeit, ohne sie aufheben zu können; er ist in sofern selbst endliches Subject, oder Individuum, und als solches der bloß transsitorische Ausdruck jener Selbstaffirmation; nur als Geschlecht und zwar in der unendlichen Reihenfolge der Generationen, stellt er das Werden der göttlichen Subjectivität dar, ein Werden mithin, worin Gott zwar stets als das unendliche Ziel seiner selbst manifest ist, aber niemals als erreichtes Ziel, d. h. als absolutes Subject zur Wirklichkeit gelangt. Der außerweltlich gedachte Gott dahingegen ist in seinem primitiven Begriffsmoment absoluter Act; als solcher aber kann er gar nicht anders gefaßt werden, denn als Selbstposition, mithin als sich absolut auf sich selbst

beziehend. Gottes Selbstposition enthält darum auch gleicherweise sein ewiges Sein und seine ewige Selbstbejahung, so daß hier ein Unterschied zwischen Ansichsein und Fürsichsein gar nicht gesetzt werden kann, und folglich jeder Vermittelungsproceß Gottes mit sich selbst durch Negation von vornherein undenkbar ist. Der Begriff des außerweltlichen Gottes schließt den Gedanken aus, daß Gott an sich absolutes Object sei; nur durch und für sich ist er dieß, und eben deswegen von Ewigkeit absolutes Subject; während der innerweltliche Gott, weil er an sich absolutes Object ist, einen unendlichen Vermittelungs- oder Subjectivirungsproceß eingehen muß, in welchem er gleichwohl niemals absolutes Subject wird, und daher in's Unendliche absolutes Object bleibt. Die Begriffe des innerweltlichen und außerweltlichen Gottes sind daher nicht bloß verschieden, sondern einander diametral entgegengesetzt; ein Gegensatz, welchen die gewöhnliche Redeweise unmittelbar darin zu Tage legt, daß sie den außerweltlichen Gott in seiner absoluten Subjectheit als wesentlich persönlichen, den innerweltlichen dagegen in seiner absoluten Objectheit als wesentlich unpersönlichen Gott ausspricht.

Zwischen naturistischer und historistischer Speculation besteht sonach ein principieller Gegensatz, und es muß dieser seinen Einfluß auf die ganze Durchführung der Philosophie erstrecken. Es leuchtet nämlich ein, daß der Naturismus alle sowohl in der Natur als in der Geschichte sich darlegende Wirklichkeit ihrer Wahrheit nach nur als unendlichen Gottesprozeß in seiner gedoppelten Form der Verendlichung und der Negation der Endlichkeit auffassen kann. Da nun in diesem Prozeß sich nichts Andres als Gottes ewige und nothwendige Natur explicirt, so wird dem naturistischen Denken eben hiermit das ganze Reich der Wahrheit zur absoluten Natur, der im unmittelbaren Bewußtsein festgehaltene Gegensatz von Natur und Geschichte aber zum bloßen Formunterschied im absoluten Naturprozeß selbst. Der historistischen Speculation dagegen muß alles Wirkliche in seiner Wahrheit zur Geschichte werden; denn schon das Sein Gottes kann sie nur als absolutes, frei sich vollbringendes Handeln, mithin als ewige Geschichte fassen, und eben so muß sie die ihr in der Welt entgegentretende Natur auf eine freie Causalität Gottes, auf ein göttliches Handeln zurückführen, also gleichfalls als Geschichte verstehen, so daß ihr demnach der in der Welt erscheinende Gegensatz von Na-

tur und Geschichte in der Idee einer absoluten, göttlichen Geschichte verschwindet und erlischt. Sonach erweisen sich Naturismus und Historismus als diametral entgegengesetzte, jede Vermittlung ausschließende Weltanschauungsweisen, die vermöge ihrer absoluten Allgemeinheit zugleich die beiden großen Kategorieen bilden, in welche alle besonderen Gestalten der Speculation fallen. Alle Darstellungen der Philosophie nämlich, in denen die Idee prinzipiell durch den Begriff des absoluten Seins, und eben deswegen Gott als innerweltlich bestimmt wird, müssen die Geschichte auf Natur, die Freiheit auf Nothwendigkeit reduciren, und sind mithin, wie sehr sie sich auch übrigens in ihrer Durchführung unterscheiden mögen, Gestalten der naturistischen Weltanschauung, daher sie auch sämmtlich im prägnanten Sinne des Worts Naturphilosophie genannt werden dürfen. Und ebenso muß andrerseits jede speculative Gedankenentwicklung, welche die Idee primitiv durch den Begriff des absoluten Acts, folglich Gott als außerweltlich bestimmt, alle Natur auf Geschichte, alle Nothwendigkeit auf Freiheit zurückführen; jede solche Darstellung ist daher ein Ausdruck der historistischen Weltanschauung, und somit wesentlich Geschichtsphilosophie.

Die Aufgabe unsrer heutigen Vorlesung ist hiermit gelöst. Es sollte nämlich, nachdem wir die lebendige Speculation der Gegenwart als Geschichtsphilosophie ausgesprochen, ein näherer Begriff derselben entwickelt werden. Diese Entwicklung ist gegeben, und ihr gemäß dürfen wir jetzt die Philosophie der Gegenwart als diejenige bezeichnen, welche von der Idee des außerweltlichen oder persönlichen Gottes bewegt, das Reich der Wirklichkeit aus dieser Idee als eine den freien göttlichen Zweck realisirende Geschichte zu erkennen strebt, während die frühere, in Hegel zum Abschluß gelangte, aber auch abgelaufene speculative Entwicklung wesentlich Naturphilosophie, d. h. von der Idee des immanenten Gottes bestimmte, und aus ihr alles Wirkliche als einen an sich nothwendigen Prozeß begreifende Erkenntniß gewesen ist. Dieser durchaus principielle Unterschied der lebendigen Zeitphilosophie gegen die in der Gegenwart nur noch als Reminiscenz nachklingende Hegel'sche Lehre sollte Ihnen zu bestimmtem Bewußtsein kommen, und darum mußte die Darstellung in der speculativen Begriffsbestimmung der Gottesidee nach naturistischer und historistischer Fassung ausführlich sein. Sie sind dadurch in den Stand gesetzt zu erkennen, daß die Position der Außerweltlichkeit Gottes

speculativ **wenigstens** ebenso berechtiget ist, als die seiner Innerweltlichkeit; daß ihr aber sogar eine höhere Berechtigung einwohne, wird sich hoffentlich im weiteren Verlauf unsrer Vorträge herausstellen. Eins ist gewiß, und schon das heute mitgetheilte ist geeignet es einleuchtend zu machen, daß jedenfalls die Waffen populären Räsonnements, mit welchen die letzten Ausläufer Hegelianischer Denkweise die Idee des außerweltlichen Gottes zu bekämpfen streben, an die Höhe dieser Idee gar nicht hinanreichen, und diese Bestrebungen nicht sowohl ein wissenschaftliches Bestreiten der neuen Philosophie als vielmehr nur eine in sich machtlose Idiosynkrasie dagegen an den Tag legen.

Siebente Vorlesung.

Die Geschichtsphilosophie als Resultat der Entwicklung moderner Speculation.

Nachdem wir die Idee der Geschichtsphilosophie, deren allseitige Entwicklung das speculative Problem unsrer Zeit ist, ihrem wesentlichen Begriffe nach uns näher bestimmt haben, muß es zunächst unsre Aufgabe sein, die Erhebung des wissenschaftlichen Zeitgeistes auf den geschichtsphilosophischen Standpunkt, oder den Uebergang desselben von naturistischer zu historistischer Weltanschauung als Thatsache nachzuweisen. Dies nöthiget mich, Ihre Aufmerksamkeit heute auf den geschichtlichen Entwicklungsgang der Philosophie überhaupt hinzulenken, als dessen factisches Resultat uns dann jener Uebergang wohl von selbst entgegentreten wird.

In Betreff der antiken und der mittelalterlichen Philosophie, auf welche hier natürlich nicht näher eingegangen werden kann, wird es genügen, Sie darauf aufmerksam zu machen, wie diese beiden großen Formationsperioden der Speculation sich eben darin wesent-

lich unterscheiden, ja entgegengesetzt zu einander verhalten, daß die erstere den naturistischen, die letztere den historistischen Standpunkt in sich ausprägt. Die griechische Philosophie bestimmte in allen Phasen ihres Gestaltungsprozesses das Absolute als rein Objectives, als ewige und nothwendige Natur; sie kannte keinen andern Gott als das der Welt principiell einwohnende, in absoluter Bestimmtheit Ansichseiende; wie dies denn auch vermöge ihres tiefen und wesentlichen Zusammenhanges mit der in Naturanschauung wurzelnden ethnischen Religion nicht anders sein konnte. Der scholastischen Philosophie dagegen, welche aus dem Christenthum und der demselben immanenten Geschichtsidee herauswuchs, war das Absolute reines Subject, der ewig sich selbst erzeugende, frei für sich seiende und in freier Selbstbestimmung die Welt schaffende Gott.

Finden sich hiermit nun zwar schon vor dem Beginn der neueren Zeit die beiden entgegengesetzten Standpunkte der Philosophie im Leben der Speculation entwickelt, so ist dagegen auch nicht zu verkennen, daß diese Entwicklung einseitig und unvollständig war. Das schwierigste Problem nämlich, welches sich auf beiden Standpunkten gleicherweise darbietet, hat weder die antike noch die mittelalterliche Speculation zu lösen

vermocht. Wir erinnern uns aus dem letzten Vortrage, daß dieses Problem in der Forderung besteht, den im concreten Bewußtsein sich findenden Widerstreit zwischen natürlicher und geschichtlicher Wirklichkeit zu schlichten. Dieser Forderung gemäß muß eine sich vollständig durchführende naturistische Philosophie das geschichtliche Weltleben aus der Natur begreifen, und als eine besondre Naturgestalt aufzeigen; so wie umgekehrt der sich völlig entwickelnde speculative Historismus das Wesen der Natur aus der Geschichtsidee verstehen, und als ein Moment der Geschichte selbst erfassen muß. Weder aber vermochte die griechische Philosophie die Geschichte aus der Natur, noch die scholastische die Natur aus der Geschichte zu erkennen. Dem antiken Geiste fehlte das Bewußtsein eines universalgeschichtlichen Lebens gänzlich; zu einem empirischen Wissen besondrer Geschichten, wie sie den Lebensinhalt einzelner Völker bilden, brachte er es wohl; aber die Idee des menschlichen Geschlechts als einer geistigen Einheit, welche in ihrer durch die Zeiten schreitenden freithätigen Entwicklung einen Weltzweck vollbringt, als worin ja doch allein die Welt selbst einen geschichtlichen Charakter gewinnt, ist ihm stets fremd geblieben. Die griechische Philosophie vermochte sich daher nicht

einmal zu dem Problem zu erheben, das Geschichtsleben der Welt mit dem absoluten Naturprozeß derselben in inneren Zusammenhang zu bringen, und daraus zu erkennen. Dem Geiste des Mittelalters dahingegen ging eben so sehr das Bewußtsein der natürlichen Weltentwicklung ab. Ihm genügte es die Natur ihrem Dasein nach auf einen göttlichen Schöpfungsakt zu beziehen, auf eine Vertiefung in ihr Wesen ließ er sich nicht ein; erst an dem Menschen, und zwar nicht am natürlichen sondern am geistigen Menschen empfing er sein Erkenntnißobject, und von ihm aus erbaute er sich dann seine rein spirituelle Welt, nicht bloß im Unterschiede, sondern sogar im Gegensatze zur natürlichen Welt. Seine Metaphysik führte ihn nicht wie die antike zur Physik, sondern zur Pneumatik, von welcher aus ihm die Natur als bloß körperliches Wesen zur Negation des Geistigen herabsank; daß sie gleichwohl mit dem Geisterreich in einem inneren und wesentlichen Zusammenhang stehen müsse, kam ihm nicht ins Bewußtsein, und so konnte er gar nicht zu dem Probleme gelangen, die Natur als ein integrirendes Moment der in der Welt sich vollbringenden göttlichen Geschichte zu begreifen.

Eben dadurch aber, daß die griechische und die

mittelalterliche Speculation die beiden entgegengesetzten Standpunkte der Philosophie nur einseitig ausgeprägt hatten, wurden sie die Voraussetzung der neueren Philosophie, und man kann es als die immanente Aufgabe aller seit der Reformation zur Entwicklung gelangten Speculation betrachten, die Einseitigkeit der beiden früheren Gestaltungsperioden der Philosophie in einer höheren, Natur und Geschichte gleichsehr umfassenden Erkenntniß zu überwinden. Hierbei versteht es sich von selbst, daß auch die neuere Philosophie von einem der beiden allgemeinsten Standpunkte des speculativen Wissens, die wir als Naturismus und Historismus bezeichnet haben, ausgehen mußte; auch begreift es sich leicht, daß der Standpunkt, von welchem sie wirklich ausging, zunächst nur der naturistische sein konnte. Denn durch Nichts schied sich der Geist der neueren Zeit schon im Beginn seiner Entfaltung schärfer vom Mittelalter, als durch seinen Drang, in der natürlichen Welt, welcher er durch die scholastische Intelligenz so lange entfremdet gewesen, seine Heimath wieder zu gewinnen. Mit tiefer Lust legte er sein Interesse in die Beobachtung der sinnlich manifesten Natur, und ergriff an ihr ein der Erkenntniß unmittelbar zugängliches, sich selbst tragendes Reich der Wahrheit; rasch

begann er sich die Gesetze desselben zu erschließen, und eine neue Physik und Astronomie, kühner und wahrer als die antike, eine neue Mathematik, reicher als die griechische, gelangten gar bald zur Wirklichkeit, während eine großartige, begeisterte Philologie die Litteraturen Griechenlands und Roms in das frische Streben der verjüngten Zeit hineinzog, und den Geist des classischen Alterthums zum Lebenselement der neuen Gegenwart, ja zum Pädagogen der kommenden Geschlechter für eine natürliche Weltanschauung erhob. Hatte im Mittelalter die theologische Idee das Wissen beherrscht, so trat jetzt die physiologische Idee an ihre Stelle; ein dem antiken Naturbewußtsein innigst verwandter Sinn rang sich auf dem Boden der christlichen Geschichte ins Dasein, und gelangte immer entschiedener zur Herrschaft im Reiche der Intelligenz, während im socialen Leben das Christenthum nach wie vor die leitende und ordnende Macht blieb. Da nun dem Christenthum der Historismus immanent ist, so war schon hierdurch selbst dafür gesorgt, daß der neue, von der Naturidee bewegte Geist, ohne sich dem Leben zu entfremden, sich gegen die darin manifestirte Geschichtsidee auf die Dauer nicht gleichgültig verhalten konnte.

Zunächst zwar vindicirte sich die Intelligenz bloß an der sinnlichen Natur das ihr unmittelbar zugängliche und zustehende Erkenntnißgebiet, ohne in die im christlichen Bewußtsein vorgestellte übersinnliche Welt maaßgebend, oder auch nur mitbestimmend hinübergreifen zu wollen. Sie anerkannte vielmehr die bereits vollständig ausgebildete dogmatische Theologie in ihrer Berechtigung auf dem Glaubensgebiete, nur zog sie ihr wissenschaftliches Interesse aus diesem Gebiete zurück und legte es in die Erscheinungswelt. Also entwickelte sich ein durch sinnliches Wahrnehmen und verständiges Erklären vermitteltes, erfahrungsmäßiges Wissen der Wirklichkeit unabhängig von dem religiösen Bewußtsein, von welchem es sich eben nur äußerlich ergänzen ließ, und sich damit von der Verbindlichkeit befreite, von seinem sinnlichen Standpunkte aus selbst den Uebergang in die übersinnliche Welt, in das Reich der Idee zu vollbringen. Freilich konnte dieser Empirismus, welcher im siebenzehnten Jahrhundert sich ausbildete und im achtzehnten eine Weltmacht wurde, je consequenter er sich gestaltete, um so weniger dem Schicksal entgehen, kraft seiner Abweisung der Idee auch seinen ohnehin nur äußerlichen Zusammenhang mit der Religion aufgeben zu müssen, und so sehen

wir ihn denn im vorigen Jahrhundert zuletzt wirklich als einen nicht sowohl gottesleugnerischen als vielmehr gottverlassenen Materialismus, dem der Geist zur bloßen Eigenschaft des Körpers herabsank, auftreten.

Eben deswegen drückte aber auch der Empirismus, wiewohl in ihm die neue Weltzeit sich am schärfsten vom Mittelalter abschied, schon von Haus aus gar nicht das ganze Streben der Intelligenz aus, sondern stellte nur eine nothwendige, aber für sich allein ungenügende Richtung desselben dar, die ihre Ergänzung im Zeitalter forderte und auch wirklich fand. Indem der Geist der modernen Welt seiner Kraft als einer zur Naturerkenntniß zureichenden bewußt ward, ging er sich in seiner Autarkie zur Erfassung der Wahrheit überhaupt auf; ein bloß sinnlich sich vermittelndes Wissen konnte darum sein Streben nicht erschöpfen, auch das dem vernünftigen Denken allein zugängliche Reich der Idee mußte er sich erschließen. Gleichzeitig mit der sinnlichen Empirie trat daher die rein rationale Speculation ins Leben, und das nämliche siebenzehnte Jahrhundert, in welchem durch Bacon von Verulam der Empirismus seine erste Ausbildung empfing, zeigt uns in Cartesius den Beginn eines in sich reichen und machtvollen Entwicklungslebens der

Philosophie, welches sich bis in unsere Gegenwart fortsetzt. Darin zwar stimmten die empirische und die speculative Richtung mit einander überein, daß sie beide an dem Naturgedanken ihren wesentlichsten Lebenskern hatten, und von diesem Gedanken aus gleicherweise die Gründung eines vom christlich theologischen Bewußtsein unabhängigen Reiches der Wissenschaft anstrebten. Aber die Speculation konnte nicht wie die Empirie den Inhalt jenes Bewußtseins dem Glauben anheimstellen; das Uebersinnliche in ihren Gedankenkreis hineinziehend, mußte sie selbst vom reinen Denken aus zu einem theologischen Wissen gelangen, kraft dessen sie sich keine Glaubenswahrheit gefallen lassen konnte, welche von dem natürlichen Denken nicht assimilirbar war, also eigentlich demselben schon ursprünglich angehörte. Je reifer und gediegener daher die Philosophie in sich selbst wurde, desto weniger vermochte sie es, sich gegen die positive Religion gleichgültig zu verhalten, und bald begann sie gegen alles Dogmatisch-christliche, soweit dasselbe sich von ihrem Gedanken nicht durchdringen ließ, eine theils kritische, theils skeptische Stellung anzunehmen. Wie sie in der rein rationalen Entwicklung der Rechtsidee allen thatsächlich gegebenen Rechtsbestimmungen ein Naturrecht

gegenüberstellte, welchem keine positive Gesetzgebung widerstreiten dürfe, und das der Maaßstab für die innere Wahrheit aller geschichtlichen Rechtsgestaltungen sein sollte, ebenso setzte sie auch in der speculativen Entwicklung der Gottesidee eine rationale Theologie der historischen, ja eine natürliche Religion der positiven oder offenbarten gegenüber, und wiewohl sie zunächst nur die Uebereinstimmung aller thetischen Glaubenslehren mit dem natürlichen Gottesbewußtsein forderte, ging sie doch bald zur Anerkenntniß der Entbehrlichkeit jeder übernatürlichen Gottesoffenbarung, und von da zu dem Erweis der Unmöglichkeit einer solchen fort.

Speculative Philosophie und Empirismus wie entgegengesetzt auch sonst in ihrer Auffassung der Wahrheit, begegneten daher einander zuletzt in ihrer negativen Stellung zum Christenthum und mithin auch zum socialen Leben, insoweit dasselbe noch immer vom christlichen Bewußtsein bewegt wurde. Der härteste Bruch zwischen Wissen und Leben erfolgte, ja das Leben selbst zerklüftete sich in herbem inneren Widerstreit, weil es die Macht des Wissens eben so wenig von sich abhalten, als ihm seine religiösen Elemente aufopfern konnte, und daher einerseits in einer dem Naturstand-

punkt angehörenden Bildung aus der christlichen Idee völlig heraustrat, andererseits sein historisch überkommenes religiöses Bewußtsein durch eine, allen Einfluß der wissenschaftlichen Intelligenz abweisende, ja ihn als verunreinigend und ungöttlich fliehende Frömmigkeit zu retten suchte. Und zu solchem Zerfallen des Lebens mit sich selbst mußte sogar die Philosophie viel mehr noch beitragen als die rein empirische Weltansicht, weil diese letztere das religiöse Bewußtsein überhaupt vernichtete, die Speculation dagegen ihre Waffen nur gegen die positive Religion kehrend, zugleich einen Ersatz für dieselbe in der Entwicklung eines natürlichen Gottesbewußtseins darbot.

Hierdurch selbst jedoch, daß die speculative Philosophie nicht, wie die sinnliche Empirie, die Gottesidee aufgab, sondern sich stets von ihr als einem unveräußerlichen Princip bewegen ließ, war für sie das Problem gesetzt, den Bruch des Lebens mit seiner Religion, welchen vornehmlich sie bewirkt hatte, auch zu heilen, ein Problem, das sie freilich nur dann zu lösen vermochte, wenn sie im Fortgang ihrer wissenschaftlichen Entwicklung selbst zu einem Standpunkte hingeleitet wurde, welcher jeden Widerstreit zwischen dem speculativen und dem religiösen Gottesbewußtsein auf-

lösend, das Christenthum als den realen Ausdruck der im vernünftigen Denken sich aussprechenden Gottesidee zur Anerkenntniß brachte. In der That war denn auch die Erreichung eines solchen Standpunktes das immanente, wiewohl unbewußt angestrebte Ziel der ganzen philosophischen Arbeit neuerer Zeit. Dem Zuge nach diesem Ziele gehorchend ward jedoch die Speculation unaufhaltsam dazu gedrängt, den Uebergang vom naturistischen zum historistischen Princip nicht nur in freier Position sondern zugleich als einen nothwendigen, von der Wissenschaft selbst geforderten zu vollbringen, und eben hierin den Gegensatz der beiden früheren einseitigen Gestaltungsperioden der Philosophie, der griechischen und mittelalterlichen, in einer höheren und allseitigen Gedankenformation zu überwinden und zu versöhnen. Und diese Bewegung hat sich wirklich vollzogen; lassen Sie mich die wesentlichen Momente derselben, wie die Geschichte der neueren Philosophie sie ausspricht, Ihnen in einem raschen Ueberblick vergegenwärtigen.

Die Entwicklung der modernen Speculation hatte in der vorkantischen Zeit ihre wesentlichen Repräsentanten an Cartesius, Spinoza und Leibnitz. Diese drei Philosophen, wie verschieden auch sonst in ihren

Ansichten, stimmten doch darin mit einander überein, daß sie die absolute Idee ihrem primitiven Begriffe nach als Substanz bestimmten, womit denn der Standpunkt des ganzen durch sie bezeichneten philosophischen Gedankenprocesses schon unmittelbar als der naturistische ausgesprochen war. Zunächst trat der Naturismus freilich nur schwankend und sich selbst noch nicht völlig verstehend auf. Cartesius, in seiner Ausbildung noch mit der Scholastik des Mittelalters zusammenhängend, hielt den Gedanken eines extramundanen, die Welt schaffenden Gottes fest. Er bestimmte ihn jedoch als Substanz, und da er auch die Welt als Substanz setzte, und ihr eben damit ein selbstständiges, wesenhaftes Insichsein zuerkannte, so gestalteten sich in ihm zwei völlig disparate Weltbegriffe zugleich, die er beide als wahr affirmirte, ohne sich eben sonderlich Mühe zu geben, sie mit einander in einen inneren Zusammenhang zu bringen. Nach dem einen ging ihm die Welt in der ganzen Fülle ihres gestalteten Inhaltes auf einen absoluten Schöpfungsact Gottes als das Werk seiner Allmacht zurück; nach dem andern war die Mannigfaltigkeit der existirenden Weltwesen ein Resultat des selbständigen Gestaltungsprocesses der Weltsubstanz selbst, welche der ihr immanen-

ten Wesensbestimmtheit als einem absoluten Gesetze folgend, sich nothwendig zu dem geordneten Reichthum der Wirklichkeit entfalten mußte. Er erklärte es einerseits für eine ganz richtige und angemessene Vorstellung, daß Gott die Welt, so wie sie sich jetzt darbietet, gleich von Anfang an geschaffen habe, meinte aber andererseits gleichwohl, es geschehe dem Wunder der Schöpfung gar kein Abbruch, wenn man diesen göttlichen Act auch nur auf die Position einer formlosen Substanz beschränke, wofern diese nur mit einer bestimmten, durch absolute Naturgesetze geregelten Wirkungsfähigkeit ausgestattet sei, weil auch so das ganze Reich des Wirklichen, wie es jetzt ist, im Laufe der Zeit sich habe formiren müssen. Und da, wie er weiter bemerkte, die Natur der Dinge bei dieser letztern Betrachtungsweise sich leichter begreifen läßt, so entschied er sich für dieselbe, d. h. er entschied sich dafür, die Weltsubstanz so zu betrachten, als ob sie absolut wäre, und nur dem immanenten Gesetze ihres Wesens gehorchend, aus sich selbst heraus den Gestaltungsproceß vollbracht habe, in welchem das Universum mit all seinem gegenwärtigen Inhalt zur Wirklichkeit gelangt sei. Hiermit war denn von ihm in Wahrheit der Standpunkt des immanenten Weltprincips, also des

Naturismus eingenommen, wenn er auch in einem unendlichen Hintergrunde den außerweltlich schaffenden Gott des christlichen Bewußtseins als eine heilige, unantastbare Wahrheit stehen ließ.

Mit kühnen Hoffnungen und freudiger Zuversicht entwarf nun Cartesius den großen Plan, das weite Reich des Wirklichen als ein nothwendiges Resultat der sich gesetzmäßig entfaltenden Weltsubstanz darzustellen. Vor Allem mußte es ihm darum zu thun sein, das allgemeine Wesen dieser Substanz selbst, ihre absolute Natur begrifflich zu erfassen; da jedoch eine einfache Selbstbetrachtung ihn unmittelbar dazu nöthigte, Geistigkeit und Körperlichkeit von einander zu unterscheiden, und folglich das Vorhandensein zweier wesentlich verschiedener Naturen im Universum anzuerkennen, deren eine im Denken, die andere in der räumlichen Ausdehnung sich darlegt, so verdoppelte sich ihm das substanzielle Weltwesen zu zwei von einander unabhängigen Substanzen, einer denkenden und einer ausgedehnten, welche innerlich von einander geschieden, sich lediglich dem eigenthümlichen Gesetz ihrer besonderen Natur gemäß, in der Welt entfalteten. Und hiermit hatte sich denn auch die Aufgabe des Philosophen dahin näher bestimmt, das körperliche Univer-

sum aus dem immanenten Gesetze der ausgedehnten Substanz, und das ganze Reich der geistigen Phänomene, welche den Inhalt des menschlichen Seelenlebens bilden, aus der ursprünglichen Natur der denkenden Substanz mit wissenschaftlicher Nothwendigkeit zu begreifen.

Was Cartesius für die Lösung seiner Aufgabe geleistet, entsprach seinen Verheißungen nicht und ist Fragment geblieben; ja er hatte sogar in den Grundlagen seiner Speculation sich selbst ein Problem geschaffen, das ihn in unüberwindliche Schwierigkeiten verflocht. Wie sollte nämlich jene Wechselbestimmung zwischen Geist und Körper, welche sich im Leben des Menschen ja unläugbar kundgiebt, zu erklären sein, wenn doch hier zwei Substanzen, deren jede nur durch ihr immanentes Wesensgesetz bestimmbar, dennoch als einander gegenseitig bestimmend gedacht werden mußten? Es war dies eine Frage, welche die von Cartesius angeregten Geister tief beschäftigte, und sogar Versuche hervorrief, Gott aus dem dunkeln Hintergrunde, wohin ihn Cartesius verwiesen, in den Weltproceß hineinzuziehen, damit er hier durch ein fortgesetztes Wunder den Verkehr der Substanzen mit einander vermittele. In solchen, die Cartesianischen Prämissen un-

verändert festhaltenden Versuchen bezeichnete sich indeß die Fortentwicklung der Philosophie keinesweges. Der wahre Fortschritt lag in der Befreiung des nunmehr erschlossenen naturistischen Standpunktes von der Halbheit, in welcher er zunächst aufgetreten war. Und diese Befreiung ließ nicht auf sich warten: mit rücksichtloser Strenge sprach Spinoza aus, was, wiewohl unentwickelt, schon in der Speculation des Cartesius enthalten war, und was dieser Philosoph selbst hätte sagen müssen, wenn er ohne Nachgiebigkeit gegen herrschende theologische Vorstellungen sich lediglich von der Consequenz seines principiellen Gedankens hätte leiten lassen.

Nachdem nämlich Cartesius die Substanz als das Voraussetzungslos-existirende definirt, und eben deswegen Gott wesentlich als Substanz bestimmt hatte, konnte er die Welt nicht als geschaffen, somit als auf Voraussetzung beruhend denken, ohne ihr ein substanzielles Sein außer Gott abzusprechen; hinwiederum konnte er sie nicht im substanziellen Charakter festhalten, ohne sie von jedem Schöpfungsact eines außer ihr seienden Gottes unabhängig zu fassen. Jedenfalls also forderte sein eigner Grundgedanke, keine substanzielle Scheidung Gottes und der Welt zuzulassen.

Spinoza erkannte diese Forderung, und setzte ihr gemäß Gott als absolut unendliche Substanz, die Welt aber als unendliche Reihe endlicher Determinationen, in denen sich das absolute Wesen der Substanz entfaltet darlegt. Jede substanzielle Vielheit, folglich auch die Cartesianische Unterscheidung einer denkenden und einer ausgedehnten Substanz verschwand hiermit. Denken und Ausdehnung konnten dem Spinoza nur Attribute der einen absoluten Substanz sein; er faßte sie als ewige Naturformen Gottes, deren jede seinen unendlichen Wesensgehalt ganz in sich ausdrückt, und folgerte hieraus, daß die Determinationenreihe, darin Gott explicirt wird, sich gleicherweise räumlich und intellectuell, d. h. in einer Körperreihe und einer ihr völlig entsprechenden Ideenreihe darstellen müsse, wornach denn auch jene Uebereinstimmung zwischen Leib und Geist sich von selbst erklärte, welche unter der Cartesianischen Voraussetzung einer substanziellen Verschiedenheit beider unbegreiflich bleiben mußte.

Hiermit war denn der naturistische Standpunkt in der neuen Speculation zu scharfer systematischer Ausprägung gelangt; Gott war nicht nur als immanenter Grund der Welt, sondern sogar als deren alleiniger Inhalt, als das substanzielle Sein überhaupt im Cha-

rakter reiner Objectheit gesetzt. Spinoza hatte, was nur irgend an Persönlichkeit oder Subjectivität erinnern konnte, z. B. Verstand und Wille, sorgsam aus dem Begriffe des Absoluten entfernt; Gott war ihm in seiner Geistigkeit nicht minder als in seiner Räumlichkeit etwas durchaus Sachliches, und wie er ihn eine ausgedehnte Sache nannte, so stand er auch nicht an, ihn als denkende, ja als freie Sache zu bezeichnen. Die dem Geiste wesentliche Beziehung auf sich selbst entging ihm zwar nicht, er bemerkte vielmehr, daß in dem unendlichen göttlichen Denken, welches alle möglichen Ideen umfaßt, nothwendig auch die Idee dieses Denkens selbst, also die Idee Gottes gegeben sein müsse, woraus dann weiter folgte, daß Gott im Denken nicht bloß als Ideenreihe seiner Determinationen, oder als Wissen der Dinge, sondern auch als Idee seiner ewigen Wesenheit, oder als Wissen Gottes wirklich sei. Aber dieses Wissen dachte Spinoza nicht als göttliches Selbstbewußtsein, sondern als eben auch nur objectiv existirenden adäquaten Gottesbegriff, der seinen Ausdruck sogar am menschlichen Geist hat, inwiefern dieser nicht sinnlich afficirtes Subject, sondern Vernunft ist, und als solche sich zur Wissenschaft des Absoluten entfaltet. In die Vollbringung dieser

Wissenschaft setzte darum Spinoza den absoluten Werth des Menschen, dessen wahrhaft sittliches Leben, das er eben deswegen als intellectuelle Liebe zu Gott bezeichnete, eine Liebe indeß, in welcher das liebende Subject als bloßes Vehikel verschwand, und nur Gottes ewige Beziehung auf sich selbst, oder sein absoluter Begriff vollbracht ward.

In Spinoza hatte die neuere Speculation mit dem Christenthum vollständig gebrochen, und war wie plötzlich in so schneidenden Gegensatz zu den herrschenden religiösen Vorstellungen getreten, daß das Zeitalter zunächst überrascht, ja erschreckt davor zurückwich, und im Spinozismus nur den präcisen Ausdruck alles dessen erblickte, was in einer gesunden Philosophie sich als unwahr und falsch erweisen müsse. Eine andre Fortentwicklung der Carteſianischen Idee, eine andere Lösung der in ihnen enthaltenen Probleme, als Spinoza's daraus gezogene herbe Consequenzen darboten, ward gefordert, und in dieser Forderung empfing Leibnitz seine Mission.

Hatte Spinoza den Zusammenhang der Cartesianischen Philosophie mit christlichen Vorstellungen als einen blos äußerlichen, ihrem Principe sogar widerstreitenden aufgezeigt, so war dagegen Leibnitz von

dem Interesse bewegt, eben diesen Zusammenhang aufrecht zu erhalten, und was demselben in den principiellen Gedanken des Cartesius widerstrebte, aus diesen zu entfernen. Wie daher Spinoza, um den Cartesischen Begriff der Substanz festzuhalten, die substanzielle Scheidung Gottes von der Welt aufhob, so mußte umgekehrt Leibnitz, um eben diese Scheidung fortbestehen zu lassen, jenen Begriff der Substanz modificiren. Er that dieß auf durchgreifende Weise darin, daß er die Substanz wesentlich als Kraft bestimmte, die in völlig spontaner Wirksamkeit alles in ihr Mögliche zur Existenz bringt. In näherer Entwicklung dieser Bestimmung zeigte er dann weiter, daß die Substanz, wie sie als Kraft eine in sich seiende einfache Einheit ist, so auch in der Mannichfaltigkeit ihrer Aeußerungen solche Einheit bleibe, und sich eben nur in sich selbst specificire, daher auch ihre Thätigkeit nur ein inneres Vergegenständlichen oder Vorstellen ihrer eigenen Capacität sein könne. Daß eine derartige Krafteinheit geistiger Natur sei, stellte sich hiermit von selbst heraus, und so sprach denn Leibnitz die Geistigkeit, oder die Denkkraft im umfassendsten Sinne des Wortes als das alleinige Wesen der Substanz überhaupt aus. Jenes Denken also, welches Carte-

sius und Spinoza nur als ein besonderes Prädicat der Substanz gefaßt hatten, trat bei Leibnitz als die Substanz selbst auf; ihm wurde alles Wirkliche hiermit zu einem Intellectuellen, und es existirte für ihn überall nichts als die Denkkraft und die Gedanken, die ihre Aeußerung sind. Wie fruchtbar diese Gleichsetzung von Substanz und Geist sei, zeigte er in der systematischen Durchführung derselben, eine Durchführung, die wir hier mit wenigen Worten näher bezeichnen müssen, wie sehr auch die Reichhaltigkeit derselben einer kurzen Besprechung widerstrebt.

Leibnitz setzte Gott als absolute Substanz, und eben hiermit als absoluten Geist, nämlich als ewiges, sich in seiner Unendlichkeit selbst vorstellendes Denken. Er unterschied an diesem Denken die absolute Kraft als göttliche Macht, die intellectuelle Natur der Kraft als göttlichen Verstand, und die absolute Tendenz der Kraft sich in Thätigkeit zu setzen als göttlichen Willen. Gottes Macht an sich genommen war ihm eine schlechthin schrankenlose, und darum Allmacht; den göttlichen Verstand aber faßte er als bewegt von den ewigen Gesetzen der Wahrheit, und mithin als innerlich determinirt von logischen Principien. Vermöge dieser Principien, welche den Unterschied von Möglich-

keit und Unmöglichkeit bestimmten, beschränkte sich ihm nun zwar die Allmacht auf das Logisch-mögliche; aber dieses Mögliche selbst war unendliche Fülle, und in solcher Unendlichkeit mußte es der göttliche Verstand enthalten. Es folgte hieraus, daß, wiewohl Gott selbst das schlechthin nothwendige Object seines Denkens ist, der göttliche Verstand doch in diesem nothwendigen Denkinhalt nicht erschöpft sei, sondern auch alles sonstige Denkbare, also das unermeßliche Reich des Nicht-nothwendigen, in welchem mit dem Seinkönnen das Nichtsein-können verbunden ist, kurz das Zufällige umfasse. In der logischen Natur des Zufälligen lag aber für Leibnitz schon ganz unmittelbar, daß es ein Beschränktes sei, welches als in sich ungenugsam zurückweise auf einen Grund, und über sich hinausdeute auf einen Zweck, mithin auch seiner wesentlichen Form nach eine unendliche, nach Gründen verknüpfte und nach Zwecken geordnete Reihe — mit einem Worte, ein System von unendlichem Inhalt bilden müsse. Nur als System konnte das Zufällige im göttlichen Verstande sein, und weil es auch als System die Möglichkeit des Nichtseins oder Andersseins involvirte, so mußte es nach unendlich vielen, verschiedenen Systemen in Gott denkbar sein. System des Zufälligen

und Welt dachte aber Leibnitz als identische Begriffe, und setzte daher unendlich viele mögliche Welten als Inhalt des göttlichen Verstandes. Wie ihm jedoch die göttliche Macht durch den Verstand auf das Logisch-Mögliche eingeschränkt wurde, so fand er auch für das absolut unendliche Gebiet des in Gottes Verstande Möglichen ein Maaß und Schranke setzendes Princip im göttlichen Willen. Dieser Wille mußte nämlich, weil er sein wesentliches Object an Gott, also an dem absolut Vollkommenen hat, auch überhaupt von der Idee der Vollkommenheit innerlich bewegt gedacht werden. Das Zufällige nun, wiewohl seinem Begriffe nach ein Unvollkommenes, schloß dennoch die Möglichkeit einer graduellen Annäherung an das Vollkommene nicht aus, und so war unter den unendlich vielen im göttlichen Verstande gegebenen möglichen Welten auch eine als darin vorhanden anzunehmen, die sich der Vollkommenheit im erreichbar höchsten Grade nähert, mithin die Idee einer möglichst vollkommenen oder besten Welt in sich ausdrückt. Die beste Welt allein entsprach dem göttlichen Willen; und da der Wille überhaupt dasjenige Wesensmoment Gottes ist, nach welchem sich die absolute Kraft in die Selbstbethätigung, also der göttliche Verstand in das actuale Den-

ken hinüberführt, so trat von allen möglichen Welten nur die eine beste, als die im Willen Gottes affirmirte, in sein actuales Denken ein. Dieser Fortschritt des Seins im göttlichen Verstande zum Sein im actualen Denken Gottes war nun an sich selbst der Uebergang der besten Welt aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit; die den Uebergang vermittelnde göttliche Willensaffirmation aber war die Weltschöpfung.

Hiermit hatte Leibnitz den speculativen Gedanken der absoluten Substanz und die christliche Creationsidee in einen begrifflichen Zusammenhang gebracht, und der Cartesianischen Scheidung Gottes von der Welt eine philosophische Begründung gegeben. In seiner ausführlichen Entwicklung des Wesens der Welt stellte sich dieß noch schärfer heraus. Ihr zufolge war die Weltidee im göttlichen Denken ein Reflex des Nothwendigen im Zufälligen, des Vollkommenen im Unvollkommenen — kurz, der Reflex der göttlichen Absolutheit im Nichtabsoluten. Reflectirte sich aber Gottes Denken in allen die Weltidee constituirenden Gedanken, so reflectirten auch diese Gedanken das göttliche Denken in sich selbst, und waren daher nicht bloß gedachte sondern zugleich denkende Gedanken. Als gedacht waren sie die Weltidee in Gott, als denkend spie-

gelten sie die Weltidee in sich selber ab, gelangten eben hierin zu einem substanziellen Sein außer Gott, und bildeten so ein unendliches Reich in sich seiender Gedanken, deren jeder nach der Wesenheit, die Gott in ihm dachte, sich in sich selbst zur Vorstellung brachte, mithin gleich der göttlichen Substanz eine einfache, sich innerlich specificirende intellectuelle Kraft, ein geistiges Atom — nach Leibnitzens Ausdruck eine Monade war. Das Universum existirte nun als ein System solcher Monaden, die kraft der ihnen immanenten Weltidee in wesentlicher Verknüpfung, d. h. gleichsehr durch einander bestimmt und für einander bestimmend waren, während zugleich jede einzelne diese Verknüpfung bloß in sich selbst aus eigner natürlichen Capacität vorstellte, ohne hierbei eine Einwirkung von Anderen zu erleiden, oder auf Andre auszuüben. Dadurch nämlich, daß Gott die Fülle der Weltmonaden nur als System dachte, war schon ganz unmittelbar dafür gesorgt, daß keine Monade in ihrer innern Projection etwas Anderes darstellen könne, als eben dieß System selbst, so wie es sich an einem einzelnen Punkt ausdrückte. Daher mußten auch sämmtliche Monaden, obschon ohne allen thätigen Einfluß aufeinander, dennoch in ihren rein innerlichen Functionen sich gegenseitig so völlig ent-

sprechen und überhaupt in so tiefer Uebereinstimmung sein, als ob jener Einfluß wirklich Statt hätte. Diese auf der Systematik des göttlichen Denkens beruhende Uebereinstimmung nannte Leibnitz die von Gott vorherbestimmte Harmonie des Weltprocesses, und löste durch sie das Cartesianische Problem des Ineinanderwirkens der Substanzen.

Weil übrigens die Idee der besten Welt es forderte, daß das Unvollkommene die größtmögliche Annäherung an das Vollkommene enthalte, mußte das System der Monaden eine Stufenreihe von Wesen bilden, die in ihrem Aufsteigen von niederen zu höheren Vollkommenheitsgraden jene Annäherung ausdrücken. Da indeß alle Monaden Denkkraft waren, ihre verschiedenen Vollkommenheitsgrade daher nur in der mehr oder minder in ihnen zur Entfaltung gelangenden Denkfähigkeit bestehen konnte, so führte Leibnitz alle Verschiedenheit der Weltwesen auf die logischen Unterschiede des unbewußten und bewußten, dunkeln und klaren, verworrenen und deutlichen Vorstellens zurück. Nach diesen Unterschieden allein sonderte sich ihm das Körperliche als die Fülle aus bewußtlosen Trieben dunkel vorstellender Monaden von dem eigentlichen Geiste, dessen Wesen im selbstbewußten und deutlichen Vor-

stellen besteht. Das ganze Universum verdoppelte sich ihm hiermit zur Natur, dem Gebiete zweckvoll und harmonisch aber blindwirkender intellectueller Kräfte, und zu einem Reiche der Geister, deren selbstbewußtes, die ewigen Gesetze der Wahrheit fassendes Denken als Erkennen auftritt, und deren Energie nicht Trieb, sondern von bewußten Zwecken geleiteter Wille ist, ein Wille, der sich frei nach der Idee des Vollkommenen und Guten zu bestimmen vermag. Nichts destoweniger dachte Leibnitz die beiden Reiche der Naturwesen und der Geister doch nur als Gradunterschiede der das Wesen aller Monaden bildenden Denkkraft, und so war ihm das Universum eine einige Geisteswelt, gipfelnd auf ihrer höchsten Vollkommenheitsstufe in einem Reiche freier, die Wahrheit erkennender und das Gute vollbringender Geister, welche nicht mehr bloß die Welt, sondern Gott selbst in sich abbilden, und daher auch zu Gott sich nicht sowohl wie Geschöpfe zum Schöpfer, als vielmehr wie Diener zum Herrn, ja wie Kinder zum Vater verhalten. — Daß der Mensch, in wiefern er Vernunftwesen, zur Bürgerschaft in diesem Geisterreiche berufen sei, verstand sich von selbst.

Aus dem hier mitgetheilten läßt sich ermessen, von

wie mächtiger Wirkung Leibnitz auf sein Zeitalter sein mußte. Der zwischen Philosophie und christlicher Theologie eingetretene herbe Widerstreit schien plötzlich versöhnt, der Spinozismus siegreich überwunden, ja selbst die sinnliche Weltanschauung mit ihrer Vorstellung einer räumlich bestimmten Materie, obschon sie ein bloßes Phänomen des inneren Lebens für eine äußerlich existirende Sache nahm, erschien gerechtfertiget, weil in ihr sich ja doch nichts anderes ausdrücken konnte, als das Reich der Wahrheit, welches der erkennende Geist in sich selbst trug. Dieß hatte der eine wunderbare Mann bewirkt, in welchem philosophische Tiefe, mathematische Schärfe und religiöse Innigkeit harmonisch zusammentrafen und als hülfreiche Mächte einander unterstützten. Alles war befriediget; die speculative Vernunft hatte sich eben so mit der sinnlichen Empirie wie mit der übersinnlichen Offenbarung verständiget. Eines blieb nur noch zu thun: der innerlich systematische Gedanke Leibnitzens mußte in die äußere Form eines umfassenden Lehrsystems gegossen werden; eine Aufgabe, welche W o l f f überkam und so genügend löste, daß mehr als ein halbes Jahrhundert hindurch die sogenannte Leibnitz-Wolff'sche Schule fast

ausschließlich die systematische Philosophie im geschichtlichen Leben repräsentirte.

Gleichwohl rechtfertigte Leibnitzens Speculation in Wahrheit solche Befriedigung keinesweges; am allerwenigsten vermochte sie sich einer tiefer eindringenden kritischen Betrachtung als Ueberwinderin des Spinozismus zu bewähren. In der That, faßt man den Leibnitzschen Gottesgedanken schärfer in's Auge, so fließen darin die auseinander gehaltenen Momente: Macht, Verstand und Wille, in eine identische Einheit zusammen. Wie Gottes Macht nicht weiter reicht als sein logisch naturirter Verstand, so reicht auch sein Verstand nicht weiter als sein ethisch naturirter Wille; und wie Gott nichts wollen kann, was er nicht denkt, so kann er auch nichts denken, was er nicht will. Ein dem göttlichen Willen widerstreitendes muß daher in Gott auch ein undenkbares sein, und jene unendlich vielen zwar möglichen aber uneffectuirbaren Welten im göttlichen Verstande zeigen sich vielmehr als eben so viele unmögliche Welten. Die allein darin gegebene aber — Leibnitzens beste Welt — ist eben deswegen mehr als möglich, ist nothwendig; nothwendig, weil sie die einzig denkbare im göttlichen Verstande ist, nothwendig ferner, weil der göttliche Wille sie nicht

wählt — er hat keine Auswahl — sondern schlechthin als den Ausdruck seiner ethischen Natur affirmirt. Hiermit hebt sich zunächst Leibnitzens Distinction zwischen dem unendlichen Verstande und dem actualen Denken Gottes auf; im actualen Denken verschwindet dann weiter aller Unterschied zwischen Verstand und Wille, und so geht denn die Leibnitzsche Gottesidee zuletzt auf den Gedanken einer sich schlechthin und nothwendig vollbringenden intellectuellen Macht zurück, ein Gedanke der mit dem spinozistischen Begriff einer absoluten, kraft ihrer ewigen Natur in unendlicher Wirksamkeit seienden Substanz in Eins zusammenfällt.

Nun soll zwar nach Leibnitz die Welt vermöge ihrer Zufälligkeit von Gott verschieden sein, es hat sich aber bereits gezeigt, daß sie jedenfalls in Gott selbst kein zufälliger, sondern ein nothwendiger Gedanke ist. Sieht man aber auch nur genauer zu, worin sich denn bei Leibnitz selbst jene Zufälligkeit ausdrückt, so findet sich, daß sie gar nicht den Inhalt der Welt, sondern nur ihre Form betrifft. Ihrem Inhalte nach ist die Welt unendliche, logisch und ethisch naturirte Denkkraft, also ganz dasselbe, was Leibnitz auch als Gottes Wesen setzt. Ihre Verschiedenheit von Gott ist daher über-

haupt nur eine formelle, und besteht darin, daß dieselbe Wesenheit, welche als Gott in einem Punkte ist, als Welt in einer Unendlichkeit von Punkten auseinandertritt. Nennt ja doch Leibnitz selbst Gott die Monas der Monaden, und spricht hierin unmittelbar die Immanenz der Welt in Gott aus; wenn er daher andererseits in der Welt die absolute Denkkraft, also eben jene Monas, sich von Stufe zu Stufe immer völliger und adäquater specificiren läßt, bis zuletzt im Universum gar nichts Anderes manifest ist, als Gott selbst, so ist ja wohl hierin deutlich genug die Immanenz Gottes in der Welt ausgedrückt. Nur in der Einzelheit, darin sich jede Weltmonade als endlich und beschränkt darstellt, kann allein noch ihre Zufälligkeit bestehen; da aber in der unendlichen Totalität der Monaden, d. h. in der Einheit des Universums sich jene Einzelheit und Endlichkeit aufhebt, so verschwindet damit die Zufälligkeit; alle Monadenvielheit erweist sich dann als transitorische Bestimmung der Welt, als das Nichtsubstanzielle an ihr, ihr substanzielles Wesen aber hat sie an der sich selbst bethätigenden absoluten Monas — an der einigen göttlichen Substanz. Welch wesentlicher Unterschied besteht dann aber noch zwischen Spinoza und Leibnitz? Daß der

Eine von Denken und Ausdehnung als zwei göttlichen Attributen redet, während der Andere das Wesen der Substanz lediglich als Denken setzt, ist freilich wohl eine Differenz beider, sicherlich aber keine solche, von welcher aus die Leibnitzsche Philosophie sich als Ueberwinderin des Spinozismus, und dann weiter als Vermittlerin zwischen Speculation und Theologie erweisen könnte.

Zu solcher Kritik gab Leibnitz allerdings genügenden Anlaß, und wußte auch die mit der Philosophie fertig gewordene Wolff'sche Schule nichts von ihr, so wirkte sie doch in tieferen, geistigen Naturen um so mächtiger, führte sie von Leibnitz zu Spinoza zurück und brachte zuletzt die Ansicht zu sehr allgemeiner Geltung, daß Spinoza nicht bloß der consequente Cartesius, sondern eben so sehr der consequente Leibnitz sei. Hatte die Kritik nun zwar jedenfalls das Verdienst, das in sich stagnirende Schulwissen in seiner Ruhe zu stören, so war das eben ausgesprochene Resultat derselben darum doch nicht minder einseitig, als die entgegenstehende Meinung, welche in Leibnitz den Widerleger Spinoza's erblickte. Das Wahre der Sache ist, daß Leibnitz, obwohl im Zusammenhang mit Spinoza bleibend, dennoch über ihn hinausging. Es war eben

nichts Geringes, vielmehr von großem Belang, daß er das Denken ausschließlich als das Wesen der Substanz setzte; denn damit hörte es auf, ein von dieser noch zu unterscheidendes Attribut zu sein, während Spinoza's Substanz, weil sie als denkend und ausgedehnt zugleich auftrat, an sich keines von beiden, sondern eben nur reines absolutes Sein war, und es auch in alle Ewigkeit blieb. Der große Fortschritt, in welchem Leibnitz die Schranke Spinoza's unmittelbar durchbrach, bestand darin, daß er die Substanz, indem er sie als identisch mit Intelligenz setzte, dem starren Ansichsein entriß. Hiermit bahnte er sich den Weg zu einer Subjectivirung der Substanz, und gewann eben dadurch sofort ein viel reicheres Universum, als Spinoza's Speculation zuließ. Seine Weltidee nahm den Zweckbegriff in sich auf; zur bloßen Existenz der Welt gesellte sich ein zweckvoll geordneter Verlauf derselben, und während Spinoza's Universum nicht über den Naturproceß hinauskam, fiel bei Leibnitz dieser Proceß nur der untergeordneten, nämlich der bewußtlosen Weltregion zu; über derselben aber breitete sich das Reich selbstbewußter Intelligenz aus, und in ihm vollbrachte sich der Weltlauf nicht in einem Spiele blind wirkender Kräfte, sondern im bewußtvollen Verwirklichen göttlicher

Zwecke, also nicht als Natur, sondern als Geschichte. Das nicht hoch genug anzuschlagende Verdienst bleibt also jedenfalls unserm Leibnitz, die Geschichte als eine wesentliche Seite der Welt, ja als die höhere Gestalt derselben in die Idee des Universums aufgenommen zu haben, und nicht wie Spinoza beim Naturgedanken stehen geblieben zu sein. Erblicke man daher immerhin in der Leibnitzschen Philosophie, wie jene Kritik es will, nichts als Spinozistische Selbstspecification einer einigen Substanz, so ist doch, weil in ihr die Substanz Intelligenz und nichts als Intelligenz ist, der Spinozismus durch Leibnitz jedenfalls zu einem Reichthum der Entwicklung fortgerissen, in welchem er sich selbst aufgebend sein eigenes Princip in Frage stellt.

Ohne Zweifel also führt Leibnitz über den Spinozismus hinaus; aber er überwindet ihn nicht, bleibt sogar durch ihn gehemmt, inwiefern er wie Spinoza das Absolute als Substanz faßt. Die Substanz ist nämlich der Strenge des Begriffs nach wesentliches Object, und kann diese Objectheit nicht verlieren, ohne eben als Substanz zu verschwinden. Ist sie nun, wie Leibnitz will, ihrer Natur nach Intelligenz, so kann sie sich wohl zu objectivem Bewußtsein entfalten, der Fortschritt vom objectiven Bewußtsein zum Selbstbewußt-

sein — gleichsam vom Thiere zum Menschen — ist ihr aber nothwendig abgeschnitten; denn er wäre ihr Uebergang aus wesentlicher Objectheit in wesentliche Subjectheit, also in Wahrheit ihr Untergang. Wenn mithin Leibnitz die absolute Intelligenz als Subject faßt, so spricht er zwar einen an sich wahren Gedanken aus, hebt aber damit unmittelbar seine frühere Position derselben als Substanz auf, und indem er gleichwohl diese Position festhält, bewegt er sich in dem unmöglichen Begriff einer Substanz, welche mit dem Prädicate der Subjectivität ausgestattet ist, mit einem Prädicate, das ihrem Wesen widerstreitet, und das Leibnitz selbst wenigstens als ihr unwesentlich behandelt, indem er sie in den bewußtlosen Monaden ohne dasselbe denkt. Wie es übrigens der Substanz widerstreitet, die Ichheit zum Prädikate zu haben, eben so widerspricht es auch der Ichheit, sich zu irgend einem Andern als Prädicat zu verhalten, weil unendliche Beziehung auf sich selbst ihr Wesen ausmacht; was daher an sich ein Anderes ist als Ich, kann nie zur Ichheit gelangen. Leibnitzens absolute Intelligenz soll nun ein solches Andere sein, weil sie Substanz — und wiederum kein Anderes sein, weil sie Subject ist. Dieß ist der Widerspruch, in welchem Leibnitz befangen

bleibt, ein Widerspruch, der eben so sehr seine Stärke als seine Schwäche ausmacht. Denn damit, daß er die Intelligenz als das Absolute selbst und nicht bloß, wie Spinoza, als ein Prädicat des Absoluten setzt, bewegt er sich der Idee des absoluten Subjects entgegen, in welcher allerdings der Spinozismus erlischt. Indem er aber eben jene Intelligenz, statt sie unmittelbar in der Subjectsidee zu ergreifen, primitiv als Substanz bestimmt, deren Prädicat nur die Subjectivität sein soll, sinkt er wieder auf Spinoza's Standpunkt zurück, und ist allen Instanzen, die sich von diesem Standpunkt aus gegen ihn erheben, machtlos preisgegeben.

Was sich hierbei jedenfalls herausstellt, ist, daß Leibnitzens Lehre, weit entfernt, jenen in Wolffs Schule erschienenen Abschluß der Philosophie zu motiviren, vielmehr ihrem ganzen Wesen nach die Unruhe eines speculativen Gährungsprocesses war, in welchem aus einem vollständig ausgeprägten, beschränkten Principe sich eine neue, tiefere Idee wenigstens als Postulat herausrang. Wolffs System legte es nur zu Tage, daß in Leibnitz eine Phase der modernen Philosophie abgelaufen sei; daß in ihm aber eben so sehr sich der Beginn einer neuen Phase vorbereitete, entging der Schule. Innerlich freie, von formeller Systematik

unbestrickte Männer, wie z. B. Lessing, wußten es dagegen gar wohl, daß Leibnitz kein Ausruhen gestatte, sondern entweder zu Spinoza zurückführe, oder über sich hinaus zu einem neuem speculativen Ausgangspunkte treibe. Der Rückschritt zum Spinozismus ließ sich nun wohl leicht vollbringen, aber er enthielt auch im Vergleich mit dem in Leibnitz Erreichten, eine geistige Verarmung. Nur im Fortgange zu einem neuen Princip konnte der Reichthum Leibnitzscher Weltanschauung, namentlich das in ihr erfaßte Reich frei sich vollbringender göttlicher Zwecke dem speculativen Wissen erhalten werden; aber dieser Fortgang war schwer, und erforderte einen Mann eben so tiefen und schöpferischen Geistes als Leibnitz selbst gewesen. Die Zeit indeß bedurfte eines solchen Mannes: er ward ihr in Immanuel Kant. In ihm that die moderne Philosophie den großen Schritt von der Substanz zum Subject als principiellem Gedanken, und führte sich damit in eine neue Bewegung ein, welche eben so sehr den Abschluß des bisherigen speculativen Processes, als dessen Fortentwicklung in einer höheren Idee in sich darstellte. Kant, der dem Wolffianismus ein Ende machte, erwies sich zugleich als der wahre Fortsetzer Leibnitzens; denn erst durch ihn empfing die Vorstel-

lung des freien Geisterreiches den Charakter und die Kraft einer speculativen Idee, und was Leibnitz nur zu postuliren vermochte, konnte sich nunmehr zur Dignität einer wissenschaftlich gerechtfertigten Vernunftwahrheit erheben.

Erinnern wir uns jetzt des in der vorigen Vorlesung entwickelten Unterschiedes zwischen naturistischer und historistischer Speculation, so werden wir anerkennen müssen, daß die neuere Philosophie, nachdem sie das naturistische Princip in Cartesius ergriffen, und in Spinoza zu einem streng consequenten System ausgebildet, sich in Leibnitz dem historistischen Standpunkte entgegenbewegte, und ihn in Kant auch wirklich in soweit erreichte, als nunmehr das Subject an die Stelle der Substanz trat, also der historistische Grundgedanke statt des bisherigen naturistischen der Ausgangspunkt für die speculative Fortentwicklung wurde.

Unser heutiger Vortrag hatte sich die Aufgabe gestellt, den Uebergang der modernen Speculation von naturistischer zu historistischer Weltanschauung als geschichtliche Thatsache nachzuweisen. Diese Aufgabe dürfen wir jetzt als gelöst betrachten. Es zeigt sich, daß schon in Kant sich jener Uebergang vollbracht hat,

und hierin liegt die Gewißheit, daß der in Kant begonnene und noch gegenwärtig fortdauernde spekulative Entwicklungsproceß sein wesentliches Resultat nur in der völligen Ausbildung der Geschichtsphilosophie haben könne.

Achte Vorlesung.

Die Geschichtsphilosophie in ihrer bereits gewonnenen Wirklichkeit.

Schon im zweiten dieser Vorträge hatten wir Veranlassung, die durch Kant hervorgerufene große Bewegung in der Philosophie zu besprechen. Damals galt es jedoch nur, die Elemente einer besondern, gegenwärtig schon in ihrer Auflösung begriffenen Gestalt deutscher Bildung aus jener Bewegung herzuleiten. Heute hat uns der Verfolg unserer Aufgabe abermals zu Kant zurückgeführt; aber jetzt ist er uns als erster Repräsentant desjenigen Standpunktes entgegengetreten, dessen vollständige und allseitige Ausprägung im philosophischen Wissen auch noch unsere Gegenwart beschäftiget. Ganz anders muß uns der von ihm ausgegangene neue speculative Entwicklungsproceß unter dem jetzt gewonnenen Gesichtspunkte erscheinen; wir müssen darin eine tiefere, den Fortleitern des Processes selbst sich mehr oder weniger noch verbergende Tendenz erblicken, die erst in unsern Tagen zu voller Bewußtheit gelangend, fortan in adäquater Weise sich

vollbringen kann und soll. Denn nur der geschichtsphilosophische Standpunkt ward von Kant, und zwar unmittelbar darin eingenommen, daß durch ihn das Subject als principieller Mittelpunkt der Philosophie gesetzt wurde. Der geschichtsphilosophische Gedanke war jedoch damit bei weitem noch nicht ausgeboren; vielmehr mußte er sich dem Naturismus erst entwinden, und nur der Macht desselben sich abkämpfend, konnte er zuletzt als seiner selbst gewisses Princip auftreten. Lassen Sie mich Ihnen daher jetzt die wesentlichen Momente der in Kant begonnenen philosophischen Entwicklung nochmals, jedoch so vorführen, daß Sie das Werden der Geschichtsphilosophie darin erblicken, und eben hiermit der lebendigen Speculation unserer Gegenwart als eines nothwendigen Ergebnisses der ganzen schon von Cartesius aus sich entfaltenden modernen Philosophie gewiß werden.

Wenn Kant in seiner naiven Weise bemerkt, die Philosophie sei bei ihrer bisherigen Voraussetzung, daß die Erkenntniß sich nach den Gegenständen richte, resultatlos geblieben, und müsse es nunmehr mit der Annahme, daß die Gegenstände sich nach der Erkenntniß richten, versuchen — so bezeichnet er damit das Eigenthümliche des von ihm eigenommenen Stand-

punktes scharf genug, ja schärfer sogar, als sich nachher in seiner Durchführung desselben herausstellte. Nicht von einem Object, und wäre selbst Gott oder das Universum dieß Object, sondern lediglich von dem im Menschen unmittelbar sich selbst wissenden, somit als Subject auftretenden Geiste, sollte fortan alle philosophische Forschung ausgehen, und von ihm aus der Begriff und das Wesen des Objectiven sich überall erst bestimmen lassen. Dieß war der Grundgedanke, von welchem Kant in seiner folgenreichen Arbeit bewegt wurde. Das Resultat derselben war nach einer Seite hin folgendes. Alles für das Subject gegenständliche Dasein ist durch die schauende und denkende Thätigkeit des Subjectes selbst vermittelt; die Welt der Dinge, in welche der Mensch sich unmittelbar vorzufinden scheint, ist in Wahrheit vielmehr nur das Reich seines eigenen Bewußtseins, darin jedes Object ein Produkt des Wissens selbst, ein wesentlich gewußtes oder ideelles ist, welches die Thätigkeitsformen des wissenden Subjects in sich abbildet. Der subjective Geist lebt also in einer ideellen Welt, deren gestaltende Macht er selbst ist, und er gestaltet diese Welt nach ihm immanenten Formen, deren ursprüngliches Princip wiederum nur er selbst in seinem Sichwissen ist.

Nach einer Seite hin, sagte ich, war dieß das Ergebniß der Kantischen Untersuchung. Aber Kant selbst gab ihm eine Ergänzung, gleichsam eine Kehrseite, durch die es fast bis zur Unkenntlichkeit modificirt wurde. Die Ergänzung lautete so. Obwohl das Subjekt seine ideelle Welt selbstthätig gestaltet, ist es in dieser Formation doch von Außen her sollicitirt; denn der Mensch verhält sich in seinem gegenständlichen Bewußtsein nicht bloß thätig, anschauend und denkend, sondern auch empfindend, somit leidentlich bestimmt. Eben diese leidentliche Bestimmtheit giebt seinen ideellen Objecten einen von ihm unabhängigen, sachlichen Charakter, kraft dessen er seine Welt in ihrer Idealität zugleich als eine reale weiß. Aber die das Subject sollicitirende Potenz tritt selbst gar nicht in sein Bewußtsein ein, wird darum auch niemals Gegenstand des wissenden Geistes, sondern bleibt ein völlig unerkennbares Ansich — der dunkle Hintergrund, von welchem sich die Objecte als reale abheben. Wohl also lebt das Subject in einer von ihm selbst formirten Welt ideeller Objecte, und diese Objecte sind eben deswegen keine Dinge; sie sind aber Erscheinungen eines an sich seienden Dinglichen,

und so weit sie dieß sind, haben sie den Charakter der Realität.

Vergleichen wir diese zweite Fassung des Kantischen Resultates mit der ersten, so finden wir, daß Kant wohl in der ersten mit jener Annahme, die Gegenstände müßten sich nach dem Erkennen richten, Ernst machte, und wirklich alle Objectivität auf das Subject als auf ihr Princip zurückführte; daß er aber in der zweiten dem gegenständlichen Wesen alle die Selbständigkeit zurückgab, die er ihr in der ersten entzog. Denn nunmehr unterschied er zwischen Object und Ding, und während er das Object der Macht des Subjectes unterordnete, emancipirte er das Ding so völlig aus derselben, daß der wissende Geist sogar davon abhängig wurde, indem seine ideellen Objecte, um für ihn selbst den Charakter der Realität zu gewinnen, das gemeinsame Produkt seiner ideellen Thätigkeit und der an sich seienden Dingheit sein mußten, womit dann freilich die alte, von Kant verworfene Voraussetzung, daß das Erkennen sich nach den Gegenständen richten müsse, durch Kant selbst in aller Kraft zurückkehrte.

Diese Ungleichheit der Ansicht war nun nicht etwa

eine bloße Inconsequenz; Kant verbarg sie sich gar nicht, legte vielmehr ein großes Gewicht darauf, aber er übertrug sie auf das Subject selbst, und faßte sie als eine innere Differenz desselben, deren Effect zu ermitteln er sich besonders angelegen sein ließ. Im Wesentlichen ergab sich ihm hier Folgendes.

Das Subject erhebt sich kraft seiner ideellen Thätigkeit über seine thatsächlich vorhandene sinnliche Bestimmbarkeit, und ergreift zuvörderst sich selbst unter der Idee eines von allen sinnlichen Bedingungen unabhängigen rein intelligibeln Wesens, das die Unendlichkeit seines Seins sich selbst verbürgt. Demnächst führt es auch sein Reich der Objecte über alle sinnliche Beschränkung hinaus, und faßt es in der Idee des Universums als einiges, gleichfalls wesentlich intelligibles Ganze auf. Endlich bezieht es sich selbst und alles Gegenständliche auf den einigen Gedanken eines absoluten Principes, und bringt so schlechthin alle Wesenheit in der Idee Gottes zusammen. In der Production dieser Ideen erweist sich nun das Subject als rein ideelle, allen Inhalt des Bewußtseins ohne Mitwirkung einer fremden Potenz selbst setzende Macht, oder als reine Vernunft. Aber wiewohl es seinen Ideen einen unendlich höheren Werth zuerkennt, als

allem sinnlich vermittelten Wissen, vermißt es an ihnen doch, was das letztere ihm gewährt, nämlich jene leidentliche Bestimmtheit, welche ihm die Realität seiner Vorstellungen unmittelbar gewiß macht. Es muß sich auf die Arbeit einlassen, das den Ideen fehlende Moment der Realität durch fortgesetzte ideelle Bestimmung derselben herbeizuschaffen, eine Arbeit, die sich in den metaphysischen Versuchen aller Zeiten, von Gott, Welt und Seele eine ihrer Realität gewisse Erkenntniß zu gestalten, ausspricht. Die Kritik dieser Versuche zeigt aber ihre Vergeblichkeit. Weder vermag das Subject das Dasein Gottes zu beweisen, d. h. sich der Realität seiner Gottesidee zu versichern, noch vermag es seine Idee des Universums mit dem ihm sinnlich manifesten Reich der Objecte in Einklang zu bringen. Ja nicht einmal seines eignen rein intelligibeln Wesens — dessen, was der Mensch seine Seele nennt — vermag es als eines realen gewiß zu werden; denn so weit es sich als Realität besitzt, ist es wie die Objekte sinnlich vermittelt, und erscheint sich nur; das seiner Erscheinung zu Grunde liegende Ansich aber bleibt ihm ebenso unzugänglich als das Ansich der Objecte. So lebt denn das Subject in dem innern Zwiespalt, das, was es als real weiß, bloß als sinnliche Erscheinung zu fassen,

über welche es sich zum rein vernünftigen Ansichseienden erheben muß, und was es dann in seinen Vernunftideen als Ansichseiendes ergreift, ohne Realität zu wissen, eben weil es nicht erscheint.

Bei der Darlegung dieses innern Widerstreites blieb jedoch Kant nicht stehen; seine Untersuchung fortsetzend zeigte er, daß das Subject, nur in wiefern es im gegenständlichen Wissen sich bewegt, und sein Wesen im Erkennen ausspricht, jenen Widerspruch manifestirt. Aber der subjective Geist ist ja nicht bloß ein wissender, sondern auch ein wollender, und lebt als solcher in einem auf die Verwirklichung selbstgesetzter Zwecke sich hinrichtenden Handeln. Wie in seinem Wissen so producirt er auch in seinem Handeln eine ideelle Welt nach ihm immanenten Bestimmungen, als deren gesetzgebendes Princip er aber unmittelbar sich selbst weiß. Es ist die sittliche Welt, welche er so um sich beschreibt, eine zwar rein intelligible Welt, die jedoch in ihrer Idealität selbst zugleich ihre Realität trägt, und sich dieselbe nicht erst von einer dem Subject fremden Potenz braucht verleihen zu lassen. Was also der Geist im Reiche des Erkennens vergeblich anstrebt, erreicht er in der sittlichen Welt unmittelbar; auch in ihr nämlich verhält er sich als reine Vernunft;

aber diese Vernunft producirt nicht bloß die Idee, sondern tritt zugleich als die realisirende Macht derselben auf — sie ist keine bloß theoretische, sie ist praktische Vernunft. Im Reiche des Sittlichen verschwindet daher jener im Wissen bestehende Unterschied zwischen Ansich und Erscheinung; das Subject kommt darin über den Widerstreit, von dem es im Erkennen bestrickt wird, hinaus, manifestirt seine absolute Unabhängigkeit von jeder fremden Macht, und erweist sich so als wesentlich freier Geist.

Auf diese Weise gab Kant dem Subjecte im Gebiete des Handelns jene Autarkie zurück, die er ihm im Erkennen glaubte absprechen zu müssen. Der innere Zwiespalt desselben verschwand aber dadurch nicht, ja er ward nicht einmal gemildert, sondern trat nur um so schärfer hervor. Denn nun lebte das Subject in zwei Welten zugleich, in deren einer nächst seinem eignen, rein ideellen Gesetze, auch noch ein von ihm unabhängiges Naturgesetz waltete, von dem es selbst innerlich beschränkt wurde, während in der andern die freie Autonomie des Geistes, das Sittengesetz, die allein bestimmende Macht war.

Kant beläßt nun zwar das Subject in diesem Gegensatze von Naturbestimmtheit und Selbstbestim-

mung, darin es sich gleichsehr als endlich und unendlich, als Naturwesen und freies Wesen darstellt; aber er zeigt dann weiter auch — und dieß ist der Schluß seiner tiefsinnigen Arbeit — wie das concrete Vernunftleben des subjectiven Geistes selbst sich eben deswegen wesentlich in der Vermittlung dieses Widerstreites, in dem Streben, beide entgegengesetzte Welten in sich zur Einheit zusammen zu bringen, bewegt, und von der lebendigen Gewißheit einer inneren, wenn auch nicht erkennbaren Harmonie zwischen Natur und Freiheit erfüllt, an der Herausbildung derselben in die Erscheinung arbeitet, ihr vollständiges Offenbarwerden aber als das in sich beseligende Ziel alles subjectiven Strebens von irgend einer Zukunft erwartet. Hier erst erhalten jene theoretischen Vernunftideen Gottes, des Universums, der unsterblichen Seele ihre eigentliche Bedeutung; als Erkenntnißobjekte vermögen sie sich nicht zu rechtfertigen, aber als vermittelnde Mächte des im vernünftigen Bewußtsein schlechthin geforderten Einklanges von Natur und Freiheit, gewinnen sie die Kraft in sich gewisser Wahrheiten. Denn durch sie versteht der subjektive Geist die natürliche Welt aus dem sittlichen Zweck als ihrem Principe; von ihnen geleitet producirt er in der Wirksamkeit der menschlichen

Generationen die großen Gestalten des Staates, der Kunst, der Religion; Gestalten, welche, je höher sie sich entwickeln, desto mehr das natürliche Dasein in ein Organ der sittlichen Freiheit selbst umwandeln, und worin daher das Subject seine Versöhnung mit sich selbst in stets wachsendem Maaße vollbringt.

Die hier ihren Grundzügen nach dargestellte Kantische Weltanschauung zeigt uns das Ringen des neuen philosophischen Standpunktes nach einer selbständigen Gestalt, die er gleichwohl noch nicht zu erreichen vermag. Von der Idee des sich selbst wissenden Geistes aus sollte sich das ganze Reich der Wahrheit und Wirklichkeit bestimmen; aber dieser Geist ward nur so, wie er im menschlichen Selbstbewußtsein sich unmittelbar gegeben ist, also als determinirtes, endliches Subject gefaßt; und hiermit war sein innerer Widerstreit gesetzt. Zwar beschreibt er eine ideelle Welt um sich, bleibt hierbei aber von einem außer ihm seienden substanziellen Realen abhängig, das in seiner ideellen Bestimmung nicht aufgeht. Statt daher den Geist als das constitutive Princip alles Seienden darzustellen, zeigt Kant nur einen endlosen Kampf der beiden für einander unüberwindlichen Mächte des Subjectiven und Substanziellen auf, und manifestirt eben

hierin, daß in seiner Speculation die Idee des Subjectes noch nicht die Kraft gewonnen hat, die Idee der Substanz völlig zu bewältigen. Dennoch erhebt er sich zu dem Gedanken der werdenden Versöhnung dieses Widerstreites. Er findet dieselbe im weltgeschichtlichen Leben, darin der Gegensatz des Ideellen und Realen, des Freien und Natürlichen sich in stets wachsendem Maaße in Harmonie auflöst, und das endliche Subject sich in die Idee des absoluten Subjectes — in das Gottesideal hineinlebt. Wie sehr daher auch die Kantische Philosophie mit der inneren Differenz zwischen Subject und Substanz behaftet ist, erweist sie sich dennoch darin als historistische Speculation, daß sie jene Differenz in der Geschichte sich aufheben läßt, und so muß denn auch in ihr die erste, wiewohl noch völlig unselbständige Wirklichkeit der Geschichtsphilosophie angesprochen werden.

Unselbständig ist diese Gestalt des Historismus, weil sie sich nicht aus sich selbst entwickelt, sondern einen principiellen Dualismus zur Voraussetzung hat. Von dieser Seite betrachtet verhält sich Kant für die in ihm beginnende neue speculative Entwicklung ganz so, wie Kartesius für die bereits vollbrachte. Beide Philosophen setzen Natur und Geist als zwei wesentlich

verschiedene Mächte einander gegenüber, und vermögen dann deren Wechselbestimmung, die sie thatsächlich anerkennen müssen, begrifflich nicht zu rechtfertigen. Beide setzen auch in der Gottesidee das Einheitsprincip, darin jene Zweiheit verschwindet; aber bei beiden greift diese Idee in den wissenschaftlichen Proceß gar nicht ein, sondern bleibt in einem unendlichen Hintergrunde. Wie daher Kartesius die Frage nach dem Ineinanderwirken von Geist und Körper veranlaßte, so erzeugte Kant das Problem, das Uebergehen des Realen in Idealität und des Ideellen in Realität begreiflich zu machen. In der Lösung dieses Problems befreite sich der neue philosophische Standpunkt von der Beschränktheit der Kantischen Fassung.

Rasch und auf durchgreifende Weise führte Fichte's speculative Energie diese Befreiung herbei. Fichte erwies dem Kantianismus den nämlichen Dienst, welchen Spinoza dem Kartesianismus geleistet hatte. Wie Spinoza nur die Consequenz der Kartesischen Prämissen aussprach, so war es Fichte's bewußte Absicht, lediglich das in der Kantischen Arbeit selbst unmittelbar enthaltene, rein idealistische System in strenger Consequenz zu entwickeln. Hatte Spinoza die absolute Substanz, den Gott des Cartesius, aus dem Jenseits in den

Weltproceß als dessen immanenten Träger versetzt, so erfaßte Fichte das absolute Subject, Kants Gottesideal, als das immanente Princip des Bewußtseins und eben damit des Universums. Wie bei Spinoza die Unterschiede des Körperlichen und Geistigen in der Einheit der Substanz verschwanden, und nur in deren Explication hervortraten, so erlosch bei Fichte aller Gegensatz des Idealen und Realen, des Subjectiven und Objectiven in der Identität des absoluten Subjects, und entwickelte sich nur in dessen Selbstbewegung. Ja, eine so tiefe Analogie besteht zwischen Spinoza und Fichte, daß man in Beiden einerlei Speculation anzusprechen versucht sein könnte, wären sie nicht durch die große Differenz schlechthin geschieden, daß die absolute Idee dem Einen Substanz, dem Andern Subject ist, womit denn alle Wirklichkeit dem Einem auf ein Urseiendes, dem Andern auf einen Uract zurückgeht, und das Universum sich Jenem zum unendlichen Naturproceß, Diesem zum unendlichen Geschichtsproceß bestimmt. Spinoza und Fichte drücken so den reinen Gegensatz des Naturismus und Historismus aus, und ihre große, folgenreiche Bedeutung in der Entwicklung der modernen Philosophie besteht eben hierin, daß durch sie die beiden allein möglichen speculativen

Standpunkte in ihrer absoluten Entgegengesetztheit zu consequent systematischer Gestaltung gelangten.

Fichte's Gedankengang war im Wesentlichen folgender. Alles was ist, ist Bewußtsein; alles Bewußtsein hat ein wissendes Ich zu seiner Voraussetzung, das Ich selbst aber beruht auf keinem Andern mehr, sondern weiset als Seiendes lediglich auf sich selbst als absoluten Act der Selbstposition zurück, und ist als dieser Act das reine Ich, das absolute Subject, in welchem mithin die Philosophie das immanente Princip alles Wissens und Seins anzuerkennen hat. Das Ich producirt nun sein Sein, und bejaht sich als Seiendes; aber seine Selbstbejahung ist an sich selbst zugleich die Negation seiner Verneinung, daher setzt das Ich seine Verneinung, um mittelst Aufhebung derselben sich zu affirmiren. Hiermit führt es sich jedoch in einen complicirten Bestimmungsproceß ein. Indem es nämlich seine Negation setzt, wird diese ein Seiendes, welches seine Selbstposition beschränkt; kraft solcher Beschränktheit findet es sich dann einem außer ihm seienden Objectiven gegenüber, mit dem es in Wechselwirkung steht, und verhält sich hiermit als mannichfach determinirtes, endliches Subject. Weil es aber in Wahrheit der Grund seiner Endlichkeit selbst

ist, geht es auch unaufhaltsam zu deren Negation fort, und vollbringt hiermit seine absolute Selbstbejahung. Die Thätigkeit des reinen Subjects stellt sich daher in dem zwiefachen Processe seiner Verendlichung und der Aufhebung seiner Endlichkeit dar; beide Processe sind gleich wesentlich, und dauern darum ins Unendliche fort. In solcher Unendlichkeit constituiren sie das Universum, dessen ganzer Inhalt darin besteht, daß das absolute Subject einerseits sich als unendliche Reihe endlicher, von einer objectiven Natur bestimmter Subjecte, d. i. als menschliches Geschlecht setzt, und andrerseits als den endlichen Subjecten immanente freie Vernunft die sittliche Arbeit des Geschlechts anfacht, in welcher jene Endlichkeit und Naturbestimmtheit ins Unendliche aufgehoben wird. Für das empirische Bewußtsein des Individuums treten nun zwar das Natürliche und Sittliche als zwei verschiedene, aber gleich wahre Welten auseinander; dem philosophischen Erkennen dagegen zeigt sich das Reich der Sittlichkeit als die allein wahre Welt, während die Natur nur der unendliche Impuls für die Entfaltung der freien Thätigkeit ist, und schon von vorn herein mit der Bestimmung auftritt, sich im Fortgang des Subjectes zu seiner wahren Wirklichkeit je länger je mehr als ein

Nichtiges zu erweisen. Die wahre, nach dem Sittengesetze sich ordnende Welt aber hat ihren Ausdruck in der Geschichte, deren Aufgabe es ist, nicht nur den Widerstreit zwischen der unfreien Natürlichkeit und der freien Vernunft der Subjecte aufzuzeigen, sondern auch die Aufhebung der Natur durch Freiheit, oder den Sieg der Vernunft über das Vernunftlose und Vernunftwidrige in unendlichem Werden zu entfalten.

Der streng historistische Charakter der Fichte'schen Speculation stellt sich hiermit von selbst heraus. Nehmen wir jetzt die oben gezogene Parallele zwischen Fichte und Spinoza wieder auf, so können wir sie durch folgendes wichtige Moment ergänzen. Wie nämlich Spinoza alle subjective Geistigkeit nur als einen bestandlosen Durchgangspunkt für den Gestaltungsproceß des objectiven Vernunftwissens betrachtete, und sich hierin unmittelbar die Geschichtsidee unzugänglich machte, so faßte Fichte alle natürliche Existenz als bloßes, an sich nichtiges Vehikel für die Entfaltung der freien Subjectivität, und verschloß sich hiermit die Naturidee. Auch die Einseitigkeit also, das Universum in einer seiner beiden gleich wesentlichen Gestalten zum Nichtigen herabzusetzen, hatten beide Philosophen mit einander gemein, wiesen damit aber

gleicherweise über sich hinaus, und forderten unmittelbar die Erweiterung ihrer Systeme. Wie nun in Bezug auf den Spinozismus Leibnitz dieser Forderung genügt hatte, so fand Fichte's Lehre durch Schelling ihre entsprechende Erweiterung. Hatte Leibnitz durch Subjectivirung der absoluten Substanz den Spinoza'schen Naturismus der Geschichtsidee erschlossen, so gewann Schellings Naturphilosophie durch Objectivirung des absoluten Subjects dem Fichte'schen Historismus die Naturidee.

Die beiden der Ichheit gleich wesentlichen Momente der Selbstposition und der Selbsterfassung hatte die Fichte'sche Speculation zwar wohl erkannt und von einander unterschieden, aber dieser höchst wichtigen Unterscheidung keinen genügenden Einfluß in der Ausführung des Systems gestattet. Durch Schelling erst gelangte die Sonderung jener Momente zu ihrem Rechte. Nur in der Selbsterfassung — das erkannte Schelling — wird das reine Subject seiner bewußt, und eben hiermit im eigentlichen Sinne des Worts zum Ich; aber seine Selbsterfassung, in welcher es sich schon als Gegenstand gegeben ist, hat seine Selbstposition, darin es sich als Gegenstand überall erst hervorbringt, zur Voraussetzung. In dem reinen Mo-

mente der Selbstposition ist daher das absolute Subject noch gar nicht Ich, sondern unendliche, in bewußtloser Objectivität das Sein producirende Thätigkeit, als solche schöpferische, Sein setzende und darin gegenständlich werdende Thätigkeit aber ist es Natur. Nicht also setzt sich, wie Fichte es angesehen, das reine Ich, indem es sich producirt, die Natur als seine Negation entgegen, sondern ist in seiner Selbstposition vielmehr die Natur selbst; Natur und Ich sind so zunächst ein und dasselbe, das reine Subject eben so wesentlich reines Object. Erst im Fortgange des Subjectes von der Production zur Reflexion, in welcher es sein gegenständliches Sein für sich gewinnt, und seiner bewußt wird, treten in ihm die Momente des Objectiven und Subjectiven aus einander; dem wissenden Ich ist die Natur, die in Wahrheit sein eigenes bewußtloses Sein ist, ein Andres als es selbst. Hier erst bricht der Gegensatz des Realen und Idealen hervor, der, weil er im Principe, dem absoluten Subject, gar nicht vorhanden ist, auch als Gegensatz nicht fortbestehen kann, sondern sich nothwendig in einer höheren Einheit versöhnen muß. Bleibt daher auch Fichte'n das große Verdienst, am absoluten Subjecte das wahre Princip der Philosophie aufgezeigt zu haben, so erweist

sich doch seine Durchführung desselben zum System darin als einseitig und beschränkt, daß er die große Seite der realen Production des Ich überspringend, es nur in seiner Reflexion oder ideellen Reproduction entwickelte. Eine allseitige Erfassung des Principes dagegen muß dasselbe gleicherweise als Natur und als Bewußtsein expliciren, und so kann das vollständig ausgeführte speculative System nur in den beiden einander ergänzenden Seiten einer Naturphilosophie und einer Wissenschaft des Bewußtseins seinen erschöpfenden Ausdruck haben.

Wir haben hiermit die große Idee Schellings bezeichnet, die ihn unmittelbar zum Schöpfer einer neuen speculativen Naturerfassung machte, welche sich rasch des Interesse's der jüngeren Zeitgenossen im ausgedehntesten Maaße bemächtigte. Die Ausführung seiner Idee mußte zunächst seine Thätigkeit vorzugsweise der Naturphilosophie zuwenden; denn hier kamen ihm keine für seinen Standpunkt brauchbare Vorarbeiten entgegen, vielmehr mußte er durch Begeistung der ideenlosen Ergebnisse empirischer Naturforschung sich erst seinen philosophischen Stoff zubereiten, und in dem Labyrinth sinnlicher Naturphänomene den sich hindurchwindenden Ariadnenfaden eines gei=

stigen Processes mühsam aufsuchen und enthüllen. Nichtsdestoweniger verlor er sich nicht, wie so mancher seiner von ihm angeregten Mitarbeiter, in particuläre Naturprobleme, sondern stets die allseitige Darstellung seiner Idee im Auge behaltend, ging er rastlos von der Naturphilosophie zur Wissenschaft des Bewußtseins fort, in deren Ausführung seine speculative Arbeit sich zunächst zu einem Ganzen abschloß. Das darin erreichte Resultat läßt sich kürzlich so angeben.

Die rein productive Naturthätigkeit hat die Reflexion zu ihrem Ziele, dem sie sich in der Reihe ihrer Producte zubewegt; ihr Fortgang von Gestalt zu höherer Gestalt ist daher zugleich ihr Rückgang in sich selbst, und der nämliche Proceß, in welchem sie sich ein substanzielles Dasein giebt, enthält auch ihr Fürsichwerden. Das organische Leben ist es namentlich, welches in der Stufenreihe seiner Bildungen dieses Fürsichwerden als ein immer völliger sich vollbringendes aufzeigt, bis denn im höchsten Organismus, dem menschlichen, die Natur sich vollständig erreicht, und eben damit ihre Rückkehr in sich selbst vollendet. Die Vollendung der objectiven Selbstproduction ist jedoch an sich selbst zugleich der Beginn der subjectiven Selbsterfassung, daher denn auch im Menschen, eben weil er

das höchste Naturproduct ist, der Uebergang des unbewußten Subjectes ins Bewußtsein, in die eigentliche Ichheit, sich ganz unmittelbar vollzieht. Aber auch das Bewußtsein durchläuft nothwendig eine Entwicklung. Es hat nämlich die wesentliche Tendenz, die Ichheit des absoluten Subjects auszudrücken; an einer einzelnen Naturgestalt hervorbrechend, tritt es jedoch unmittelbar nur als individuelles Ich auf, welches die Natur, der es sich gegenüber findet, in sich reflectiren, und so erst den ganzen Reichthum seiner bewußtlosen Existenz für sich gewinnen muß, eine Aufgabe, die es nur in einem Entwicklungsproceß, darin es sich immer mehr universalisirt, zu lösen vermag. Alle jene im Menschen successiv zur Erscheinung gelangenden geistigen Functionen, welche die gewöhnliche Psychologie als Aeußerung verschiedener Seelenvermögen bezeichnet, sind die Darstellung dieses Processes; in ihm gewinnt das Einzel-ich den Charakter der Intelligenz, welche Natur und Begriff, oder Reales und Ideales einander zwar im Denken entgegengesetzt, eben so aber auch im vernünftigen Erkennen fortwährend gleichsetzt. Auch als wissende Intelligenz ist jedoch das Individuum dem absoluten Subject noch ungleich; denn es bleibt im Erkennen immer noch von der Natur be-

stimmt, während im absoluten Subject alle Bestimmtheit auf Selbstbestimmung zurückgeht. Diese Ungleichheit verschwindet aber im Fortgange des einzelnen Ich vom Wissen zum vernünftigen Wollen und dann weiter zum frei nach der Idee des absoluten Ich sich bestimmenden, d. i. sittlichen Handeln. Hier setzt das Subject an die Stelle seines Verhältnisses zur objectiven Natur sein Verhalten zu sich selbst; das Individuum tritt in freie Beziehung zum Individuum, die Gesellschaft gestaltet sich und übernimmt die unendliche Arbeit, eine Wirklichkeit hervorzubringen, welche die Selbstaffirmation des absoluten Subjectes in sich ausdrückt. Vertheilt sich nun zwar diese Arbeit an die Individuen, und wird sie hiermit auch zur Vielheit besondrer Aufgaben, dem Wesen nach ist sie eine einige, und hat ihren einigen Träger am menschlichen Geschlecht, welches in seiner ideellen Totalität das eine universelle Subject selbst ist, das die Schranken der Endlichkeit überwindend seine selbstbewußte Existenz zum Ausdruck seiner wesentlichen Absolutheit macht. — Die Weltgeschichte ist die Darstellung dieses Processes. Sie hat, sofern sie sich durch die freie Selbstbestimmung der Individuen fortleitet, in ihren Erscheinungen den Charakter der Willkühr; ihre imma-

nente Aufgabe aber, welche eine nothwendige ist, unterwirft sich alles Willkührliche und Zufällige, und macht es dem absoluten Zweck dienstbar. Geht daher auch alle geschichtliche That von selbstbewußt handelnden Individuen aus, so ist sie doch zugleich das Werk eines die Handelnden, ohne in ihr Bewußtsein einzutreten, mitbestimmenden und lenkenden Geistes. Weit gefehlt also, daß Geschichte und Natur, wie Fichte behauptet, sich negativ zu einander verhielten, nimmt vielmehr die Geschichte selbst die Natur in sich auf, indem sie ihre Fortbewegung nur im tiefen, harmonischen Zusammenwirken bewußtvoller Freiheit mit einer unbewußt schöpferischen Naturthätigkeit vollbringt. In den Individuen, die sie vorzugsweise zu ihren Organen ausrüstet, sprechen wir diese innige Wechselbestimmung bewußtloser Production und freier Reflexion als G e n i e an; und in denjenigen geschichtlichen Producten, welche in strenger Objectivität von ihren Erzeugern sich ablösend als Kunstwerke auftreten, leuchtet uns die nämliche Wechseldurchdringung von Nothwendigkeit und Freiheit, von Natur und Bewußtsein als Schönheit entgegen. Je vollkommener die sittlichen Weltzustände werden, desto mehr nimmt in ihnen das frei beabsichtigte Wirkliche die Gestalt eines

unmittelbaren und reflexionslosen Natürlichen an; daher denn auch im unendlichen Ziele der Geschichte alle Zweiheit und Unterschiedenheit des Nothwendigen und Freien, des Schaffens und Wissens als erloschen und in die absolute Identität Beider aufgehoben gesetzt werden muß. Diese Identität denken wir, indem wir Gott denken, und da eben sie, weil sie der immanente Zweck des geschichtlichen Processes ist, sich hiermit auch als das leitende und gestaltende Princip desselben erweist, so ist es Gott, welcher ins unendliche das weltgeschichtliche Leben durchschreitend, sich darin ein von Stufe zu Stufe immer adäquateres Dasein giebt.

In dieser Weise hatte Schelling seine Aufgabe, wie sie ihm durch Fichte's Philosophie unmittelbar gestellt war, gelöst, und damit zugleich von der Geschichtsidee einen viel tieferen Begriff als alle früheren Speculationen erreicht. Daß er in seinem Verhalten zu Fichte's einseitigem Subjectivismus die nämliche fortbildende Bedeutung hatte, welche Leibnitz in Bezug auf Spinoza's starren Objectivismus charakterisirt, ist schon früher bemerkt worden. Daß aber nicht bloß eine äußerliche Analogie, sondern wirkliche Geistesverwandtschaft zwischen ihm und Leibnitz bestand, können seine

hier mitgetheilten, speculativen Resultate bewähren. In der That läßt Schelling im weltgeschichtlichen Proceß die einzelnen Menschen sich wie Leibnitzische Monaden verhalten; jedes Individuum bestimmt sich seine Wirksamkeit frei aus sich selbst, während gleichwohl alle in ihrer Gesammtthätigkeit eine einige, in sich nothwendige Idee, von der sie unbewußt bewegt werden, verwirklichen, und so ein Zusammenstimmen frei bewußter Reflexion und bewußtlos nothwendiger Production offenbaren, welches Schelling selbst nicht anstand mit dem Leibnitzischen Ausdruck als vorherbestimmte Harmonie zu bezeichnen.

Je verwandter sich aber Schelling hiermit dem Leibnitz zeigte, desto mehr galt auch von seiner Speculation das, was uns an der des ältern Philosophen früher schon entgegengetreten ist. Das erreichte Resultat gestattete nämlich kein Ausruhen, sondern wies unmittelbar über sich hinaus. Schelling selbst jedoch war der erste der dieß erkannte, und gewiß zeugt es von seiner eminenten speculativen Kraft, daß er nach einer systematisch durchgeführten reichen Gedankenarbeit nicht in seiner Errungenschaft stehen blieb, sondern den von der Sache geforderten Fortschritt zu einem höheren Ausgangspunkt rastlos selbst vollzog. Conse-

quenterweise mußte er jene Idee einer absoluten Identität des Freien und Nothwendigen, die er als unendliches Ziel der Geschichte ausgesprochen hatte, eben deswegen auch als unendliche Voraussetzung der Natur fassen, und so gelangte er, durch allseitige Entwicklung des Fichte'schen Grundgedanken zu einem Princip, welches ihn von Fichte ganz ablöste, und sich zunächst weder als Subject, noch als Object, noch als beides, sondern eben nur als das Absolute, oder als reine Identität des Denkens und Seins von ihm ausdrükken ließ. Eine neue Speculation entstand ihm hiermit, die Identitätsphilosophie, welche, ob auch höher als sein bisheriges Philosophiren, doch nicht dessen Widerlegung, sondern seine Verklärung sein sollte. Rasch entwickelte er die Grundzüge derselben, deren Hauptmomente wir hier noch kurz angeben müssen.

Das Absolute, dessen Wesen reine Identität des Seins und Denkens ist, hat auch die Identität zu seiner Form, und kraft solcher Form verhält es sich zu sich als das sich selbst gleiche. Dieß Verhalten bringt jedoch in seine wesentliche Einheit eine formelle Zweiheit; denn indem es als das sich gleiche auf sich bezogen ist, steht es sich selbst gegenüber, seine einfache Identität wird zur reflectirten, d. h. zu einer solchen,

welche sich in jedem seiner beiden Wesensmomente, also im Sein und im Denken gleicherweise darstellt, so daß es den gedoppelten Ausdruck des mit dem Denken identischen Seins, und des mit dem Sein identischen Denkens gewinnt. Da beide Ausdrücke einerlei Inhalt haben, so ist durch sie keine qualitative Verschiedenheit im Absoluten gesetzt; sie unterscheiden sich aber dennoch und zwar darin von einander, daß das Absolute seine Identität des Seins und Denkens in dem Einen am Sein, in dem Andern am Denken darstellt, und mithin in jenem das Sein, in diesem das Denken als das vorwaltende Wesensmoment aufzeigt. Dieser Unterschied ist indeß nur ein quantitativer, der in seinem Bestehen sich zugleich an der Unterschiedlosigkeit des absoluten Inhalts als nichtig erweiset, und eben hierin der Grund aller Endlichkeit und erscheinenden Mannigaltigkeit ist. Das Absolute hat nun den angegebenen gedoppelten Ausdruck zur Form seiner Existenz, d. h. es existirt einerseits als Identität des Seins und Denkens unter vorwaltendem Sein, oder als Natur, und andrerseits als dieselbe Identität unter vorwaltendem Denken, oder als Intelligenz; in beiden Gestalten seiner Existenz drückt es die unendliche Totalität seines Wesens aus, so daß Natur

und Intelligenz als zwei Welten des Realen und Idealen different aus einander treten; wie aber ihre Differenz nur eine quantitative, sich an der Selbigkeit ihres Inhaltes aufhebende ist, so sind sie ein und dasselbe Universum, und als dieß Universum ist das Absolute wirklich.

Es ist weder nöthig, noch thunlich, auf die von Schelling selbst nicht zu Ende gebrachte weitere Durchführung der Identitätsphilosophie hier noch näher einzugehen; das Mitgetheilte genügt, uns den fernern Verlauf der philosophischen Entwicklung verständlich zu machen. Zuförderst ist klar, daß die Identitätsphilosophie sich nicht nur von Fichte ab-, sondern auch dem Spinoza entschieden zuwandte; dieß lag aber gar nicht in der Natur der Sache. Denn unter dem Begriff einer Identität freier Intelligenz und nothwendiger Naturproduction hatte Schelling die Idee des Absoluten empfangen, und hatte daher die Aufgabe in der Entwicklung derselben die bewußte Freiheit und die unbewußte Nothwendigkeit auf allen Punkten mit gleicher Macht hervortreten zu lassen. Wenn er gleichwohl in seiner Identitätsphilosophie nur die Seite der Nothwendigkeit festhält, so entspricht er eben in der Ausführung der Idee ihrem unmittelbaren Begriffe nicht; die

Identität des Subjectiven und Objectiven verwandelt sich in die Identität zweier Objectivitäten, des objectiven Seins und des eben so objectiven Denkens, wie allenfalls auch Spinoza seine Substanz als Identität von Ausdehnung und Denken hätte aussprechen können, womit denn freilich das Absolute zum absoluten Object wird. Da nun die Identitätsphilosophie, wenn auch ihrem eignen Principe zuwider, sich auf den Standpunkt des Spinoza, d. i. des reinen Naturismus zurückversetzt, so scheint man nur die Wahl zu haben, entweder die große in Kant begonnene Entwicklung des Historismus, an welcher Schelling selbst so wesentlich Theil genommen, für völlig vergeblich zu halten, oder in der Identitätsphilosophie einen zufälligen, im Fortgange der Speculation nicht begründeten Rückschritt zu erblicken.

Beide Alternativen wären nicht richtig. In Wahrheit hatte Schelling in seiner Position des Absoluten sich unmittelbar über das Universum zur Idee des außerweltlichen Gottes erhoben; so wie ihm der kosmische Gegensatz von Natur und Geschichte in die absolute Identität verschwand, hob sich ihm die Welt in Gott auf, und die Idee Gottes, als des absolut Freien, welches sich selbst das absolut Nothwen-

dige ist, konnte zunächst allein der Gegenstand sein, in welchen die Speculation sich zu vertiefen, und in dessen Entwicklung sie den Weltbegriff sich überall erst zu gewinnen hatte. Daß nun die so gefaßte Gottesidee das Princip des Historismus sei, ist uns aus früher entwickeltem erinnerlich; wenn demnach im Eingange des heutigen Vortrages von Kant bemerkt wurde, er habe nur den Standpunkt des Historismus eingenommen, den Gedanken desselben aber noch nicht zu erreichen vermocht, so ist dagegen jetzt von Schelling mit vollem Rechte zu sagen, in seiner Production der Idee des Absoluten sei der geschichtsphilosophische Gedanke in der That ausgeboren worden. Die principielle Selbständigkeit dieses Gedankens aber, und namentlich seine Incompatibilität mit naturistischen Vorstellungen mußte sich noch zu klarem Bewußtsein bringen, und eben die Entwicklung dieses Bewußtseins ist es, welche sich in der Identitätsphilosophie darlegt. Die Speculation macht in ihr den letzten Versuch, den ihr aufgegangenen freien Gott, in welchem die Welt unmittelbar hinweggezehrt und Nichts ist, naturistisch als der Welt wesentlich immanent, d. h. als in ihr seine nothwendige Wirklichkeit habend zu fassen. Das unvermeidliche Mislingen dieses Versuches, die

darin sich erzeugende Einsicht, daß in dem Unternehmen, Gott im Weltprocesse sich verwirklichen zu lassen, das bereits erreichte große Princip der göttlichen Freiheit, die Errungenschaft der ganzen in Kant begonnenen speculativen Entwicklungsarbeit unrettbar verloren geht, war gleichsam das letzte Läuterungsstadium des historistischen Principes, darin der Gedanke des wesentlich freien Gottes sich von jeder Verflechtung mit naturistischen Elementen befreite. Daher denn auch Schelling selbst gar bald seine Verbindlichkeit anerkannte, die gegebene Entwicklung der Identitätsidee über den zunächst darin noch festgehaltenen Charakter eines nothwendigen Naturprocesses hinaus zu führen, und durch die Darstellung der Freiheit als wesentlichen Momentes im Absoluten zu ihrer tieferen Wahrheit fortzuleiten.

Diese durch mehrere Schriften sich hindurchziehende Arbeit des rastlosen Denkers war es, welche ihn, wie die Sache selbst es forderte, von dem Naturboden, auf dem er bisher vorzugsweise sich bewegt hatte, in das Gebiet der Geschichte hinüberführte; und zwar nicht ihn allein, sondern auch viele Andre noch, die an seiner mächtigen speculativen Arbeit geistig erstarkt waren. Jene dunkle Region der Geschichte, jenes Dämmerleben

derselben, darin Bewußtsein und Unbewußtheit wie in unmittelbarer Einheit zusammen sind, und die freie Geistigkeit sich allmählig aus der Natur herausringt — die mythische Weltzeit nahm zunächst ein tiefes, in unsrer Litteratur sich vielfach bezeichnendes Interesse in Anspruch. Hier gewann sich die moderne Philosophie zuerst den ächt speculativen Begriff der Religion, und von diesem weiter geleitet ward sie unaufhaltsam dem leuchtenden Mittelpunkte der Weltgeschichte, der christlichen Offenbarung entgegengedrängt, in deren Erfassung sie, allen Naturismus für immer abstreifend, das historistische Princip als allein berechtigtes, ja als das siegreiche Resultat des ganzen bisherigen Entwicklungsprocesses der Speculation aufzuzeigen und zu entwickeln begann.

Nur ein Philosoph, welcher wie so viele Andre dem Schelling'schen Philosophiren durch alle Stadien seiner Enfaltung gefolgt war — Hegel blieb bei der ersten Darstellung der Identitätsphilosophie als bei einem letzten und höchsten Ergebniß stehen und fixirte sich eben damit in dem naturistischen Gedanken. Von dem großen Einfluß Hegels auf das deutsche Bildungsleben habe ich schon in einer früheren Vorlesung geredet; dort mußte er als ein Endresultat des philosophischen

Bestrebens deutscher Intelligenz ausgesprochen werden; denn so gab er sich den Zeitgenossen, und so ward er in einem großen Kreise derselben gefaßt und anerkannt. Ein Andres ist es indeß, den Einfluß besprechen, den ein Philosoph auf die immer doch nur prekäre Bildung seiner Zeit ausgeübt hat, ein Andres, seine Bedeutung im Entwicklungsleben der Wissenschaft selbst ins Auge fassen. Spinoza's geschichtliches Verdienst z. B. würde sich fast auf Nichts reduciren, wollte man es nach dem unmittelbaren Effect, den er bei den Mitlebenden erreichte, beurtheilen, und umgekehrt könnte niemand ohne die größte Ueberschätzung Wolff's umfassende Bedeutung für seine Gegenwart zum Maaßstabe für seinen wissenschaftlichen Werth nehmen.

Betrachtet man Hegels Philosohie nach ihrer Stellung im speculativen Entwicklungsproceß überhaupt, so kann man in ihr keinesweges eine Stufe der Fortbewegung ansprechen, vielmehr drückt sich darin die umgekehrte Tendenz aus, jenen Proceß zum Stehen zu bringen, und namentlich die bereits von Schelling auf productivem Wege erreichte Fassung der speculativen Idee ohne alle Fortleitung zu einem tieferen Ausdruck eben nur dem verständigen Denken zu assimiliren. In völligem Einklang mit Schelling hält

Hegel das Absolute als Einheit des Denkens und Seins fest, und auch ihm treten diese beiden Wesensmomente im Universum nur darum als unterschiedene aus einander, um in der unendlichen Aufhebung des Unterschiedes ihre Einheit, und eben hierin die adäquate Wirklichkeit des Absoluten zu manifestiren. Daher erschien, was ihn von Schelling sondert, zunächst nur als Formverschiedenheit; aber eben die Form, darin Hegel seine ganze Eigenthümlichkeit darlegte, war es auch, die ihn isolirte, und von der lebendigen Gemeinschaft mit der sich weiter entwickelnden, den Identitätsstandpunkt selbst überwindenden Speculation ausschloß, womit denn die Differenz zwischen ihm und Schelling aufhörte eine bloß formelle zu sein, und sich vielmehr als eine sehr wesentliche herausstellte. Denn jener in der Identitätsphilosophie selbst unmittelbar enthaltene Impuls, über sie hinaus zur absoluten Freiheit als speculativem Princip fortzugehen, ein Impuls, dem ihr Urheber rastlos folgte, ward durch die Hegel'sche Form, welche die Idee in die Fessel eines absoluten Mechanismus schlug, völlig ertödtet. Indem Hegel das Schelling'sche Absolute in das begreifende Denken einführte, ward ihm die Idee selbst zum Gedanken der Idee; der Gegensatz von Denken und Sein fiel

als ein bloß ideeller Unterschied in den absoluten Gedanken selbst, in welchem er eben so wesentlich auftrat, als sich aufhob, und das Absolute ging in den Begriff des sich nothwendig differenzirenden, und durch Vermittlung der Differenz seine Identität gewinnenden Denkens völlig auf. Auch so war zwar noch die Identität der wahre Wesensausdruck des Absoluten, aber nicht mehr der schlechthin primitive oder unmittelbare; unmittelbar war das absolute Denken, vielmehr das sich selbst Ungleiche, der Widerspruch in seiner härtesten Gestalt, und nur erst in dem Proceß seiner Selbstvermittlung zeigte es sich als das wesentlich Identische auf. Dieser Vermittlungsproceß selbst, sich durchführend in einer Reihe von Denkbestimmungen, die in der That lauter Kategorien des endlichen Denkens waren, stellte sich nun als die nothwendige Form des Absoluten heraus, eine Form, welche die Identitätsphilosophie in eine Contradictionsphilosophie umwandelte; womit denn freilich das Schelling'sche Princip wesentlich alterirt war. Hatte sich nämlich Schelling gehütet, in die Idee des Absoluten irgend eine ursprüngliche qualitative Bestimmtheit aufzunehmen; war es ihm vor Allem darum zu thun gewesen, sie dem Gebiete discursiver Denkbestimmungen zu ent-

rücken, und hatte er sie eben deswegen nur als das Erkenntnißobject einer anschauenden Vernunft auftreten lassen — so war sie dagegen bei Hegel durch den ihr immanenten Widerspruch schon von Haus aus qualificirt, und in einen Kreis logischer Determinationen gebannt, der als ihre ewige Natur von ihr nicht mehr durchbrochen werden konnte. Die Erfassung des Absoluten unter der Idee der Freiheit, welche Schellings Identitätsphilosophie sich noch zugänglich erhalten hatte, war daher hier von vornherein unmöglich gemacht. Zwar ließ Hegel das Absolute im logischen Processe selbst sich bis zur Freiheit fortbestimmen, aber die Freiheit, welche nicht schlechthin principiell, sondern nur als Resultat eines nothwendigen Processes auftritt, entspricht ihrem wahren Begriffe gar nicht. In ihrer wesentlichen Wahrheit setzt die Freiheit ins Unendliche nichts voraus als sich selber; sie kann nicht aus einem Andern, ihr Negativen, herkommen, und geht darum entweder jeglicher Natur voran, oder sie ist gar nicht vorhanden. Die Hegel'sche Philosophie dagegen vermochte in der Consequenz ihres Standpunktes für das Wesen des freien Geistes keine andre Begriffsbestimmung aufzustellen als die, daß er sich zu Allem macht, oder als Alles setzt, was er an

sich ist; womit den unmittelbar gesagt war, daß sein Ansichsein seinem Sichsetzen vorausgeht und es bestimmt. Wie nun der Geist in solchem Ansichsein gar nicht Geist, sondern nothwendige Natur ist, so kann auch sein Sichsetzen nicht als freie Selbstproduction, sondern nur als determinirte Reflexion, als ein bloßes Fürsichwerden des Ansichseienden gefaßt werden, und so zeigt sich, daß was bei Hegel als Freiheit auftritt, in Wahrheit nichts als in sich reflectirte Nothwendigkeit ist.

Das hier mitgetheilte kann es einleuchtend machen, daß Hegel, weit gefehlt die große Gedankenarbeit deutscher Philosophie, wie man sonst so bereitwillig annahm, zu wissenschaftlichem Abschluß gebracht zu haben, dieselbe vielmehr nur unterbrochen hat, indem er den Verstandesproceß des Begreifens schon begann, während die productive Vernunft noch darin vertieft war, sich die Idee selbst allseitig zu erschließen. Kann nun aber hiernach die Hegel'sche Philosophie zwar nicht als ein integrirendes Moment im fortschreitenden speculativen Erkenntnißproceß, sondern nur als ein aus dem lebendigen Strome schöpferischer Vernunftthätigkeit sich abscheidendes relatives Resultat betrachtet werden, so ist dagegen nichtsdestoweniger auch anzuerkennen,

daß ihre Erscheinung für den Fortgang der philosophischen Entwicklung von großer, wenngleich nur negativer Bedeutung ist. Denn zufördert stellt sich in ihr eine so allseitige Durchführung des naturistischen Standpunktes dar, wie sie nie früher dagewesen, und auch eben nur durch die vorausgegangenen Leistungen Kants, Fichte's und Schellings möglich wurde. Allseitig muß man den Hegel'schen Naturismus nennen, weil in ihm der unendliche Verwirklichungsproceß des Absoluten seinen Ausdruck nicht bloß an der Natur hat, sondern auch an der Geschichte gewinnt, so daß was als materielle Raumwelt beginnt, sich als immaterielle Zeitwelt fortsetzt, und seiner Vollendung entgegenführt. Erst in Hegels Systeme ist es der naturistischen Idee gelungen, die Weltgeschichte organisch in ihren Kreis hineinzuziehen und als eine concrete Gestalt des sich realisirenden Absoluten aufzuzeigen, wozu sich weder die antike Philosophie noch der Spinozismus zu erheben vermocht hat; und schon dieß allein muß als ein bleibendes Verdienst Hegels anerkannt werden. Sein viel wichtigeres, für den Fortgang der Philosophie bedeutenderes Verdienst aber besteht darin, es für immer zum Bewußtsein gebracht zu haben, was denn das Wesen des Naturismus sei, und worauf die Mög-

lichkeit seiner systematischen Entwicklung beruhe. Alle naturistische Speculation trägt nämlich einen nicht zu bewältigenden Widerspruch in sich. Denn da sie sich über ein bloß immanentes Weltprincip nicht zu erheben vermag, und daher Gott und Welt zwar begrifflich unterscheiden muß, gleichwohl aber in Gott nur das potentielle Universum, im Universum den actuellen Gott denkt, so begegnet es ihr unvermeidlich, die Verzeitlichung des Ewigen, die Verendlichung des Unendlichen als aus dem Wesen des Ewigen und Unendlichen selbst folgend zu betrachten, und sonach das Absolute als schon ganz ursprünglich und wesentlich mit seinem Gegentheil behaftet zu fassen. Alle älteren Durchführungen der naturistischen Idee strebten diesen Widerspruch, der sich in ihnen bemerklich machte, vom göttlichen Princip abzuhalten. Die tiefsinnigeren Philosophen des griechischen Alterthums unterschieden darum zwischen wahrer und scheinbarer, urbildlicher und abbildlicher Welt, und allen Widerspruch auf die scheinbare oder abbildliche, eben deshalb aber nichtige übertragend, meinten sie sich die innere Uebereinstimmung des göttlichen Universums zu retten. Auch der Spinozismus wollte, indem er den Gegensatz des Unendlichen und Endlichen in die Attribute der Substanz und

deren Modificationen legte, zugleich die Substanz selbst als das durch jenen Gegensatz nicht alterirte einige, sich selbst gleiche Ansichseiende festhalten. Wenn jedoch die Welt der Wahrheit nothwendig mit unwahrem Schein behaftet war, wenn die ewigen Urbilder sich nothwendig in vergänglichen Abbildern ausdrücken mußten, so blieb auch so das Absolute selbst kraft seiner ewigen Natur in die eben dieser Natur widersprechende Bestimmung, nicht absolut zu sein verstrickt; und wenn Spinoza's Substanz ihr unendliches Wesen in den Attributen darlegte, diese aber ihre Wirklichkeit nur in den endlichen Modificationen hatten, so war es eben die Substanz selbst, in welcher Wesen und Wirklichkeit einander widerstritten. Durch alle derartige Unterscheidungen wurde daher der innere Widerspruch des Princips nicht gehoben, sondern nur mehr oder weniger eingehüllt und latent gemacht. Erst Hegel hatte die Energie, das was sich sonst als die Schwäche des naturistischen Standpunktes zu verbergen strebte, zu dessen Stärke zu erheben, und den Widerspruch nicht nur als vorhanden zuzugeben, sondern sogar als ein nothwendiges Element der speculativen Wahrheit, ja als die Macht der absoluten Idee selbst auszusprechen. Er setzte den Widerspruch als das göttliche Formprincip,

als die sollicitirende Potenz im Absoluten, kraft welcher dasselbe über das bestimmungslose und darum leere Sein hinauskommend, sich zur unendlichen Gestaltenfülle ausbreitet. Solche Macht hatte der Widerspruch, in wiefern er einerseits vermöge seiner Selbstaufhebung in ein Product zusammensank, das seine Vermittlung ausdrückte, und zugleich andrerseits seiner Natur gemäß sich als das nicht zu vermittelnde erweisend, an dem Producte wieder hervorbrach, um sich in ein neues Product zu neutralisiren, welches seiner Auflösung gleichfalls nicht entgehen konnte. Und dieses Spiel des Widerspruches mit sich selbst, dieser fortwährende Proceß einer Vermittlung, welche sich eben so fortwährend selbst vereitelte, ward nun als das ewige Formationsgesetz des Absoluten, als dessen immanente Nothwendigkeit, sich zum Universum zu entfalten aufgezeigt. Daher mußte die Hegel'sche Philosophie die Welt als eine Reihe von Wirklichkeitsstufen des Absoluten darstellen, deren jede eben so die Widerlegung der ihr vorangehenden war, wie sie selbst von der ihr folgenden widerlegt wurde, so daß keine Weltgestalt auftrat, in welcher der innere Widerstreit sich nicht gleich sehr schlichtete und wieder entfesselte. Und diese unmittelbare Verkehrung eines Jeglichen in sein Gegentheil, dieses

Umschlagen aller identischen Einheit in contradictorische Zweiheit konnte nirgends enden; denn auch was im System sich als höchstes Resultat herausstellte, und von ihm als Weltgeist ausgesprochen wurde, war in der That nicht der absolut versöhnte, sondern nur der als Begriff seiner selbst sich ertragende Widerspruch. Es sollte eben die große Prärogative des absoluten Geistes sein, im Gegentheil seiner selbst bei sich zu bleiben, sich im unendlichen Vermittlungsproceß zugleich als unendliche Negation desselben zu erhalten; Gott sollte das Nichts des All, eben so sehr aber als das Nichts dieses Nichts das All selbst sein; kurz, das unendliche Zucken des Widerspruches zwischen Sein und Nichtsein erwies sich als die allein beharrliche Wirklichkeit des Absoluten, und die ewige Agonie nicht leben und nicht sterben zu können, mußte als das göttliche Leben angesprochen werden.

Wenn eine Ansicht widerlegen nichts andres ist, als ihren innern Widerspruch aufzeigen, so ist die ganze Hegelsche Philosophie in ihrer Durchführung zugleich ihre Selbstwiderlegung; denn der dialektische Proceß ihrer Entwicklung ist an sich selbst die directe Manifestation des inneren Widerspruches ihres Principes. Ihr Anfang ist das unmittelbare Auftreten des Wider-

spruches, ihr Fortgang dessen sich vergeblich erweisende Vermittlung, ihr Ende die Rückkehr in den Anfang — in den unmittelbaren Widerspruch. Solche Selbstwiderlegung ist nun aber eben die Wahrheit des Hegel'schen Systems, welche ihm einen für alle Zukunft bleibenden Werth verleiht; denn das Wesen des Naturismus überhaupt ist damit für immer zu Tage gefördert. Fortan kann Niemand mehr mit wissenschaftlicher Consequenz naturistisch, d. h. von der Position eines blos immanenten Weltprincipes aus, philosophiren, ohne der Hegel'schen Speculation zugeführt zu werden, und Niemand kann Hegel's System mit ächter Verständniß in sich aufnehmen, ohne an ihr selbst das unaufhaltsame Zusammenstürzen des naturistischen Standpunktes zu erfahren.

Wenn wir nach allem hier vorgetragenen jetzt den Entwicklungsgang des in Kant begonnenen und sich bis in unsre Gegenwart fortsetzenden philosophischen Processes im Ganzen überschauen, so muß es uns einleuchten, daß in diesem Processe seinem wesentlichen Inhalte nach sich nichts Andres darlegt, als die historistische Idee des absoluten Subjects, welche im speculativen Bewußtsein auftretend zwar einen langen Kampf mit der naturistischen Weltanschauung zu

bestehen hat, aus diesem Kampfe aber auch als siegreicher Gedanke hervorgeht. Die Speculation hat in dieser Bewegung die Einsicht erreicht, daß das Absolute als in ewiger Selbstposition frei durch sich seiendes und in reiner, durch keine Negation getrübter Selbstaffirmation sich besitzendes Subject gedacht werden müsse, wenn es nicht als unendlicher Widerspruch in seinem Sein unmittelbar seine Selbstvernichtung haben soll. Fortan können Naturismus und Historismus nicht mehr als gleichsehr berechtigte, für einander unüberwindliche Standpunkte zugleich bestehen; die große Arbeit der deutschen Philosophie hat sie mit einander in Kampf gebracht, der Naturismus ward gezwungen die Macht der historistischen Idee anzuerkennen, um sich zu behaupten mußte er selbst es versuchen, sie in seinen Gedankenkreis hineinzuziehen, und an diesem Versuch ging er zu Grunde.

In einer früheren Vorlesung habe ich die Behauptung ausgesprochen, die lebendige Speculation der gegenwärtigen Zeit sei Geschichtsphilosophie; ich darf annehmen, daß sich diese Behauptung durch alles vom Entwicklungsgang der modernen Philosophie hier nachgewiesene als geschichtliche Thatsache bewährt hat. Meine nächste Aufgabe wird es nun sein müssen,

die geschichtsphilosophische Speculation selbst, wie sich dieselbe bereits des wissenschaftlichen Bewußtseins der Zeit bemächtiget, und namentlich wie sie in mir selbst Gestalt gewonnen hat, dem hodegetischen Zwecke gemäß in ihren Grundzügen vor Ihnen zu entfalten.

Neunte Vorlesung.

Nähere Entwicklung der geschichtsphilosophischen Weltanschauung.

Die principielle Eigenthümlichkeit des historistischen Standpunktes der Philosophie liegt, wie dieß schon in einer früheren Vorlesung ausgesprochen wurde, in der Fassung des Absoluten als ewiger Selbstthat. Eben diese Fassung hat sich in der ganzen bereits abgelaufenen Entwicklungsarbeit der modernen Philosophie als die allein wissenschaftlich zu rechtfertigende zur Anerkennung gebracht. Was wesentlich nur als Selbstthat gedacht werden kann, dessen Sein geht auf Selbstposition zurück, und was lediglich kraft seiner Selbstposition wirklich ist, das ist Ich, ist Subject. Das Absolute ist absolutes Subject, und kann nur als Subject gedacht werden, wenn die speculative Idee sich nicht in einem unversöhnlichen Widerspruch fixiren und somit aufheben soll — dieß ist die Einsicht, in welcher, als dem gediegenen und bleibenden Resultat des von Kant aus begonnenen philosophischen Processes,

das ächt speculative Streben unsrer Gegenwart sich über die theils schwankenden, theils haltungslos in sich selbst zusammen brechenden Gedankenformationen der nächsten Vergangenheit erhebt, und eine neue, tiefere Weltverständniß sich erschließt, deren allseitige Entfaltung eben das wissenschaftliche Problem des Zeitalters ist.

Auf den ersten Blick könnte es zwar scheinen, daß die Position des Absoluten als absoluten Subjectes schon von Fichte vollzogen worden sei; auch soll gar nicht geleugnet werden, daß Fichte, indem er das reine Ich als Princip setzte, einen mächtigen und entscheidenden Schritt der gegenwärtigen Philosophie entgegenthat, und sie auf die folgenreichste Weise vorbereitete; gleichwohl war seine Fassung jenes Principes von der jetzigen wesentlich verschieden. Vermöge seines Zusammenhanges mit den Kantischen Vorarbeiten konnte Fichte den Gedanken des in wahrer Absolutheit sich selbst setzenden Ich nur als immanenten Grund des endlichen Ich, des menschlichen Selbstbewußtseins ergreifen, und so geschah es unvermeidlich, daß er, der das unsterbliche Verdienst hat, die große Idee absoluter Selbstposition — das wahre Wesen des Geistes — zuerst ausgesprochen zu haben, sie zugleich unmit-

telbar ihrer Absolutheit beraubte, und nur in der Bestimmung sich zu verendlichen auftreten ließ. Für Fichte selbst lag in der Idee der Selbstposition so wenig irgend eine wesentliche Beziehung zum Endlichen, daß er, um diese Beziehung herbeizuschaffen, seine Zuflucht noch zu einer zweiten ursprünglichen Handlung nehmen, und die rein affirmative Selbstposition mit einem Act des Negirens, das Setzen des Ich mit einem Entgegensetzen des Nichtich behaften mußte. Hierdurch eröffnete er sich freilich den Zugang zu einem weiten Gebiet endlicher Bestimmungen, jedoch nur mit Aufopferung der Absolutheit seines Principes. Denn ein Ich, das sich selbst nicht setzen kann, ohne seine Negation zugleich mitzusetzen, ist schon von Haus aus ein endliches, und wenn es auch hinterher ein unendliches Streben entwickelt, seine Endlichkeit aufzuheben, und die Absolutheit wie ein verlorenes Paradies wiederzugewinnen, so ist eine solche bloß angestrebte Absolutheit nur ein Ideal, aber keine sich realisirende Idee, zugleich aber auch die inhaltschwere Verkündigung, daß das wahrhaft absolute Ich nicht etwa nicht sei, sondern eben nur außer solchem Verendlichungsproceß seine ewige Wirklichkeit habe.

Dadurch daß Fichte dem freien, unendlichen Act des

sich setzenden Ich eine antithetische Form gab, naturirte er dasselbe, und legte ihm die Sisyphusarbeit auf, den inneren Widerstreit zwischen wesentlicher Freiheit und aufgenöthigter Naturbestimmtheit zu schlichten. Er wurde hierdurch recht eigentlich der Urheber der Hegel'schen Contradictionsphilosophie; wie es denn zugegeben werden muß, daß, wenn auch Hegel in seiner Entwicklung ohne Verfälschung der Geschichte nicht von Schelling loszulösen ist, seine Logik doch zusammt ihrer Methode sich gar wohl als eine directe Fortbildung der Fichte'schen Wissenschaftslehre, wenigstens eines Theiles derselben, betrachten läßt. Aber nur die sterbliche Seite an Fichte's Speculation ergriff Hegel, den ihr anhaftenden Naturismus nämlich, über welchen Fichte selbst in so weit wenigstens hinauskam, als er dessen Aufhebung forderte, und diese Forderung als einen Machtspruch der Vernunft, es *soll* kein Nicht-ich sein, aussprach. Diesem *Soll* gab freilich Fichte, vermöge seiner Präoccuppation durch Kantische Vorstellungen, nur eine praktische Bedeutung; dem *handelnden* Ich sollte dadurch die Unendlichkeit erhalten werden, die das *wissende* Ich einbüßte, die Praxis sollte ins Unendliche gutmachen, was die Theorie ins Unendliche verschuldete. So gefaßt erreichte denn

allerdings das Soll seinen Zweck nicht, und Hegel verschmähte es mit Recht, jedoch nur um im theoretischen Widerstreite stehen zu bleiben, und ihn absolut zu machen. Das Fichte'sche Soll hat gleichwohl eine tiefere Bedeutung; es ist in Wahrheit ein Postulat der Vernunft, aber nicht der wollenden, sondern der denkenden Vernunft. Das speculative Denken selbst stellt sich darin die Forderung, die absolute Selbstposition von der antithetischen Form, also von der wesentlichen Immanenz im endlichen Ich, zu befreien, und in die Idee des als ewige Selbstthat durch sich und für sich seienden Absoluten kein Moment der Negation eindringen zu lassen. Was aber die speculative Vernunft fordert, das vollzieht sie auch schon ganz unmittelbar in der Forderung selbst, das ist keine praktische Aufgabe, welche ihre Lösung immer nur finden soll, ohne sie jemals finden zu können. Zu solcher theoretischen Fassung des Fichte'schen Postulates erhob sich Schelling, indem er das Wesen des Absoluten als Identität setzte; denn Identität, wenn sie nicht etwa bloß formell, sondern wesenhaft, oder substanziell genommen wird, ist an sich selbst gar nichts andres als negationslose Ichheit. Wenn nun auch dieser allein wahre Begriff des Absoluten durch Schelling selbst in seiner

naturistisch gehaltenen Identitätsphilosophie auf vorübergehende Weise wieder dergestalt verdunkelt wurde, daß eben von ihm aus Hegel den Rückweg zur Fichte'schen Antithetik fand, so hat ihn doch die lebendig fortschreitende Speculation, welcher Schelling selbst angehört, von solcher Trübung gereiniget, und so sich selbst zu der Gewißheit, daß das Absolute nur als absolutes, schlechthin negationsloses Subject gedacht werden könne, emporgerungen.

Durch diese Gewißheit, welche das Princip der gegenwärtigen Philosophie ist, hat sich die moderne Speculation erst die wahre Berechtigung wieder erworben, das Absolute als Gott auszusprechen. Denn ursprünglich ist Gott das Absolute nur in der Fassung, in welcher es unabhängig von aller Philosophie als unmittelbarer Inhalt des religiösen Bewußtseins auftritt, und von der Religion hat die Philosophie den Namen Gott als Bezeichnung ihrer absoluten Idee überkommen. Nun aber hat es nie eine Religion gegeben, nie konnte es eine geben, in welcher Gott nicht mit dem Subjectscharakter bekleidet gewesen wäre; und dieß ganz einfach darum, weil es eben zum Wesen der Religion überhaupt gehört, ein praktisches Verkehren des Menschen mit dem Absoluten, ein gegensei-

tiges Geben und Empfangen, kurz eine Wechselwirkung darzustellen, wie dieselbe nur zwischen Subject und Subject denkbar ist. Hatte daher die neuere Philosophie vermöge des von ihr eingenommenen naturistischen Standpunktes die Bestimmung wesentlicher Subjectheit aus ihrem Begriff des Absoluten tilgen müssen, so entfernte sie sich dadurch nicht nur von der Religion, sondern trat mit ihr sogar in entschiedenen Gegensatz, und verlor hiermit das Recht, ihre absolute Idee mit dem Ausdruck der Religion als Gott zu bezeichnen. That sie dieß aber dennoch, so protestirte das religiöse Bewußtsein dagegen, und stand z. B. nicht an, das System des Spinoza, unerachtet in ihm schier von Nichts als von Gott die Rede ist, geradezu Atheismus zu nennen; denn der Gott der Religion, und zwar nicht einer oder der andern, sondern der Religion überhaupt war darin nicht vorhanden. Es durfte die Religion wohl fordern, daß Gott, der unmittelbare Ausdruck ihres ganzen absoluten Inhaltes, nicht als äußerlicher Name einem Denkobject angeheftet werde, das durch seine Begriffsbestimmung, etwa als Substanz, oder als moralische Weltordnung, oder als die absolute Idee sich genügend bezeichnend, eben hierin zugleich seine wesentliche Verschiedenheit vom

religiösen Gottesbewußtsein darlegte. Behauptete dagegen die Philosophie, zwischen ihrem Gott und dem der Religion sei an sich kein Unterschied, in ihr leite sich nur das Absolute, welches die Religion meint, zu seinem wahren Begriffe fort, so hob sie damit die Religion vollständig auf. Denn es können zwar viele innerhalb einer Religion gehegte Meinungen im begrifflichen Denken ihre Correction, selbst ihre Widerlegung finden, ohne daß dadurch die Religion ihrem Wesen nach zu Grunde ginge; das sogenannte Meinen aber, oder vielmehr die eigenthümliche Gestalt des Bewußtseins, darin der Mensch sich zu Gott in das Verhältniß des Ich zum Du setzt, und ihn als den Wissenden festhält, der ihn vernimmt, wenn er zu ihm betet, ihm antwortet, wenn er zu ihm redet — dieses Meinen ist eben die Religion wesentlich selbst, und den so gemeinten Gott in einen völlig heterogenen Begriff hinüberführen, der solches Meinen nicht mehr zuläßt, heißt die Religion überhaupt vernichten. Aber sie läßt sich nicht vernichten; daher kann zwischen naturistischer Philosophie und Religion nur unversöhnlicher Streit bestehen und bestand auch wirklich, so schon in der antiken Welt, so auch in der modernen.

Indem aber jetzt die Philosophie selbst den naturi-

stischen Standpunkt überwunden und sich zur Einsicht, daß die Subjectheit das reine Wesen des speculativ erfaßten Absoluten ist, erhoben hat, darf sie mit Recht behaupten, in Religion und Philosophie handle es sich von einem und demselben Absoluten, und der Gott der Religion sei es eben selbst, dessen reiner Gedanke den absoluten Inhalt des speculativen Wissens bildet. Das Wichtigste hierbei ist, daß die Philosophie ihren gegenwärtigen Standpunkt nicht etwa aus Connivenz gegen die Religion eingenommen hat — um Frieden mit dieser war es ihr ganz und gar nicht zu thun — sondern daß sie diesem Standpunkte als einem nothwendigen Resultate durch ihre ganze Entwicklungsarbeit unaufhaltsam entgegengeführt wurde, und man mit Wahrheit sagen kann, Kants sittliches Ideal, Fichte's immanentes Ich, Schellings absolute Identität und Hegels absoluter Widerspruch, jede dieser Gedankenformationen an ihrem Theile haben dieß Resultat hervorbringen helfen. Zwar eine mit der religiösen Idee übereinstimmende Philosophie hat es schon im Mittelalter gegeben; aber die scholastische Philosophie hatte sich noch gar nicht von dem Boden der Religion abzulösen vermocht, und war daher, unerachtet ihres eminenten Verdienstes für jene Geschichtsperiode,

eine so unselbständige Gestalt des philosophischen Wissens, daß eben dadurch die neuere Speculation hervorgerufen ward, welche in den Aether der freien Vernunftidee sich erhebend, unabhängig vom religiösen Bewußtsein ihren absoluten Inhalt sich selbst bestimmte. Wohl ward sie kraft dieser Bestimmung der Religion erst innerlich entfremdet, und trat ihr dann sogar feindlich, ja vernichtend entgegen: dennoch erreichte sie zuletzt, und zwar im gegenwärtigen Zeitalter, vermöge ihrer eigenen wissenschaftlichen Energie und durch die Macht der sie bewegenden Vernunftidee selbst einen Standpunkt, von welchem aus sie in der Religion eine befreundete Genossin begrüßen darf. In jenes mittelalterliche Abhängigkeitsverhältniß kehrt sie damit keineswegs zurück; aber sie kann aus ihrer sich selbst tragenden Gedankenwelt heraus den Inhalt der Religion frei bestättigen. Und dieß ist wohl ein sehr bemerkenswerther Umstand in einer Zeit, in welcher eine entartete Theologie das Schwerdt gegen die eigne Mutter zückt, und in aberwitzigem Terrorismus sich selbst zerstört. Leicht könnte da die Philosophie, nachdem sie lange — ein zweiter Saulus — die religiöse Gemeinde verstört, zu dem wichtigen und wirkungs-

reichsten Apostelamt eines Paulus für die nächste Zukunft berufen sein.

Die Gottesidee in der Subjectsbestimmung läßt nun zwar eine speculative Entwicklung zu, diese kann aber in der That nichts Andres enthalten, als was in dem reinen Begriff absoluter Ichheit gegeben ist. Die historistische Philosophie explicirt sich daher das Wesen Gottes nur einerseits in der Triplicität der Momente freien Sichsetzens, ewigen Seins, absoluten Sichwissens, und andrerseits in der identischen Einheit dieser drei Momente. Solche Entwicklung des Gottesbegriffes mag nun gar leicht im Vergleich mit der naturistischen arm scheinen. Denn der Naturismus, welcher Gott nur als immanentes Weltprincip erfaßt, setzt in ihm auch die ganze unendliche Fülle der Weltrealitäten als ewigen Inhalt voraus. Der Historismus vermag dieß nicht; ihm ist im freien und ewigen Durch- und Fürsichsein das göttliche Wesen so erschöpfend bestimmt und zu so absoluter Totalität in sich selbst geschlossen, daß er keine von der Welt hergenommene Bestimmung, ja nicht einmal irgend eine Beziehung zur Welt überhaupt in den reinen Gottesbegriff eindringen lassen kann. Dadurch ist indeß die historistische Begriffsentwicklung in

Wahrheit keinesweges ärmer als die naturistische. Denn jene Fülle unterschiedener Weltrealitäten, mit welcher der Naturismus Gott bereichert, ist zugleich eine eben so große Fülle von Negationen, und nur weil der Historismus alle Negation, welche in der That kein Reichthum ist, vom göttlichen Wesen schlechthin ausschließt, spricht er Gottes Realität eben nur als Sein aus, als Sein jedoch, welches nicht etwa dieses oder jenes, sondern alles Sein, oder das Sein überhaupt ist, worin daher auch der rein affirmative Gehalt der Welt schon mitenthalten ist, wenn auch die Welt selbst, eben um der ihr wesentlichen Negation willen, darin noch gar nicht gedacht wird. In ähnlicher Weise faßte schon Leibnitz der unendlichen Fülle der Weltmonaden gegenüber Gott als Monas monadum, d. h. als das einfache Einsseiende, in welchem jene unendlich vielen Monaden selbst zum einfachen Eins zusammengehen, weil sie darin ihrer unendlich vielen Schranken oder Negationen entnommen sind. Gern wird daher auch der Historismus es sich gefallen lassen, wenn man ihm etwa mit Hegel'schen Worten vorwirft, er setze Gott als das reine Licht, worin Nichts zu sehen ist. Er wird sich dadurch nicht veranlaßt finden, mit Hegel ein gut Stück Finsterniß in das

reine Licht zu bringen, bloß damit darin etwas gesehen werde; er wird vielmehr dabei stehen bleiben, daß Gott eben kein Gegenstand des Sehens für ein Auge ist, welches außer dem Lichte auch noch der Finsterniß bedarf, daß er selbst aber wie reines Licht so auch reines Auge — daß er sich selbst schauendes reines Licht ist. Was jedoch Gott in seiner Selbstanschauung erblickt, dadurch ermitteln wollen, daß man mit allerlei Denkbestimmungen in das reine Licht hineinfinstert, oder mit andern Worten, Gott dialektisch so wissen wollen, wie er in seiner Ewigkeit sich selbst weiß — das muß der Historismus nicht sowohl für Anmaßung, als vielmehr ganz einfach für Absurdität halten.

In der hier gegebenen Entwicklung des historistischen Absoluten, welche für unsern Zweck genügen kann, ist beiläufig schon einer andern Eigenthümlichkeit des Historismus gedacht worden, die jetzt bestimmter hervorgehoben werden muß. Wir bemerkten nämlich, dieser Standpunkt könne schlechthin keine Beziehung zur Welt in den reinen Gottesbegriff aufnehmen. Hiermit ist folgendes gesagt: zwar so gewiß die Welt ist, so gewiß steht auch Gott zu ihr in Beziehung; aber diese Beziehung gehört nicht zum W e s e n Gottes, der Weltbegriff ist aus dem Gottesbegriff nicht als

dessen nothwendige Consequenz zu entwickeln, und nur ein freies Verhältniß Gottes zur Welt kann gedacht werden. In dieser Erkenntniß der absoluten Unmöglichkeit, den Gottesgedanken stettig in den Weltgedanken hinüberzuführen, stellt der Historismus seinen Gegensatz zum Naturismus erst vollständig heraus; denn eben hiermit setzt er der naturistisch behaupteten reinen Innerweltlichkeit Gottes nothwendig dessen wesentliche Außerweltlichkeit entgegen. Außerweltlichkeit — sagen wir — nicht bloße Vorweltlichkeit; diese letztere muß auch der Naturismus dem Absoluten zuerkennen. Schon der erste Lehrsatz des Spinoza spricht es aus, daß die Substanz früher sei, als ihre Affectionen, was in seinem Sinne nichts andres heißt, als daß Gott früher denn die Welt sei; eben so geht bei Fichte das reine Ich dem empirischen Bewußtsein, in und mit welchem es überall erst zu einer Welt kommt, voran, und auch Hegel charakterisirt die absolute Idee im reinen Element des Denkens als den vorweltlichen Gott. Mit dieser naturistischen Vorweltlichkeit ist indeß nichts weiter gesagt, als daß Gott dem Begriffe nach, keineswegs aber der Existenz nach der Welt vorangeht. Eben jedoch die vom Dasein der Welt wesentlich unabhängige, zu absoluter Tota,

lität ewig in sich selbst abgeschlossene Existenz Gottes muß der Historismus behaupten, und sie ist es, die sich in der Bestimmung der Außerweltlichkeit ausdrückt. Die Vorweltlichkeit versteht sich dann von selbst; denn Gott ist in seinem reinen Begriff so sehr als alles Sein festgehalten, daß selbst die Möglichkeit der Welt, d. i. eines Seins außer Gott, nur durch eine zu jenem Begriff hinzutretende, aber nicht aus ihm abzuleitende neue Bestimmung gesetzt werden kann. Hinzutreten muß diese Bestimmung zu dem in sich vollendeten Gottesbegriff; aber nicht von Außen her kann sie dieß, sie ist also nur als Gottes Selbstbestimmung zu denken. Daß die Möglichkeit der Welt auf einen Act freier Selbstbestimmung in Gott zurückgeht, ist die nothwendige Consequenz, zu welcher die historistische Speculation kraft ihres Principes geleitet wird.

Was zunächst beim Weltbegriff in Betracht kömmt, ist das darin enthaltene Moment des Außer-Gott. Man sagt wohl leichthin: vor der Welt ist lediglich Gott, und außer Gott ist Nichts; dieser Satz ist indeß nur insoweit wahr als er das Außer-Gott dem Nichts gleichsetzt; da nämlich vor der Welt alle Position die ewige Selbstposition Gottes ist, so bleibt für das Außer-Gott in der That keine andre Begriffsbestim-

mung als die der reinen Negation, oder des Nichts übrig. Falsch dagegen ist der Satz, inwiefern er solche Negation dem vorweltlichen Gott ohne Weiteres gegenübergestellt, als verstünde es sich von selbst, daß mit Gott zugleich ein Außer-Gott, sei dieß nun soviel als extra Deum, oder als praeter Deum, gedacht werde. Es versteht sich dieß aber so wenig von selbst, daß vielmehr das Denken vom Gottesbegriff aus gar nicht zur Negation gelangt; erst der Weltbegriff fordert, daß sie gesetzt werde, und eben dieß Setzen selbst ist auf Gottes Selbstbestimmung zurückzuführen. Der freie Act Gottes, auf welchem die Weltmöglichkeit beruht, ist also zunächst ein Setzen der reinen Negation, und eben damit des Außer-Gott. Das andre Moment im Weltbegriff, nämlich das Sein, welches die Bestimmung des Außer-Gott oder der Negation an sich trägt, hat seine Voraussetzung nun gleichfalls an jenem göttlichen Acte; derselbe ist daher seinem vollständigen Begriffe nach Gottes freies Setzen der Negation und des Seins in die Negation; der unmittelbare Ausdruck für dieses Setzen aber ist das göttliche Schaffen. Das Schaffen Gottes, einer der tiefsten speculativen Begriffe, der in seiner durchgeführten Entwicklung das innerste Wesen der Welt dem Erkennen erschließt, ist

nur der historistischen Philosophie zugänglich; der Naturismus weiß von keiner Weltschöpfung, ihm ist die Welt Gottes nothwendige Entfaltung, und in seiner Begriffsbestimmung Gottes und der Welt kommt er über den Definitionenzirkel, die Welt sei Gott explicite und Gott sei die Welt implicite, nicht hinaus. Doch dieß beiläufig! Wir haben am Schöpfungsbegriff noch eine Seite, und zwar die wichtigste zu betrachten.

Im Schaffen ist Gott Sein setzend. Nun ist aber Gott in sich selbst von Ewigkeit alles Sein, und Seinsetzen ist in ihm Sichselbstsetzen. Der affirmative Gehalt des Schaffens, oder das Sein in ihm ist daher göttliche Selbstposition, und Gott schafft die Welt — heißt nichts andres als: Gott setzt sich selbst in die Negation. Hiermit wird Gott zum Inhalt der Welt, und es zeigt sich, daß auch der Historismus Gottes Innerweltlichkeit oder Immanenz behaupten muß. Daß diese Immanenz von der Creationsidee gar nicht zu trennen ist, erkennen selbst die Theologen, welche das Schaffen nur als ein Machen, und die Welt als das verfertigte Werk betrachten, wenigstens insofern an, als sie, durch die Natur der Sache selbst genöthigt, ein solches Schaffen durch die göttliche Func-

tion des Erhaltens ergänzen müssen, und dieses Erhalten selbst wiederum für ein fortgesetztes Schaffen erklären. Hiermit lassen sie denn ihrem Schöpfungsbegriff die nöthige Correction zu Theil werden, und bestättigen es, daß die Welt niemals aus dem Schaffen heraustrete, daß Gott sich von ihr nicht wie der Baumeister vom Hause ablöse, kurz, daß Gott, in wiefern er Weltursache ist, nach der richtigen Formel Spinoza's, nicht als causa transiens, sondern lediglich als causa immanens gedacht werden könne.

Mit der Anerkenntniß der Innerweltlichkeit Gottes nimmt der Historismus das Wahre der naturistischen Speculation in sich auf, ohne das Falsche derselben zu theilen, kraft dessen sie Gott eben nur als immanent festhält, und um der Innerweltlichkeit willen seine Außerweltlichkeit aufhebt. Der Historismus dagegen begreift, daß Gottes Immanenz lediglich unter Voraussetzung seiner Transscendenz denkbar ist. Denn zwar als Weltursache ist er innerweltlich; in seinem reinen Begriffe ist er aber gar nicht Weltursache, da ist er nur eben so ewige Ursache wie ewiger Effect seiner selbst, daher schlechthin negationslose Selbstbejahung; erst im freien Setzen der Negation bestimmt er sich zur Weltursache. Wollten die Naturisten hiegegen

erinnern, daß Gott, indem er sich in die Negation einführt, eben damit aufhöre als reine Affirmation in sich zu beharren, seine Transscendenz sich also nothwendig zur Immanenz aufhebe, so wäre dieß offenbar ein ganz schlechter Einwand. Denn da die Negation eine gesetzte ist — und lediglich als gesetzt ist sie denkbar — so hat sie auch nur Bestand, sofern der göttliche Act, der sie setzt, Bestand hat; dieser Act fällt aber in den affirmativ in sich beharrenden und frei sich bestimmenden Gott; es kann sich daher Gott gar nicht in die Negation einführen, ohne zugleich als reine Affirmation in sich zu bleiben. Ueberhaupt steht der Immanenz nur die transitorische Causalität, keineswegs aber die Transscendenz als Gegensatz gegenüber; Immanenz und Transscendenz schließen einander so wenig aus, daß sie vielmehr in jeder freien Causalität als zugleich vorhandene Bestimmungen gedacht werden müssen. Jede freie Ursache ist ihrer Wirkung gleichsehr immanent und transscendent; wenn z. B. der freie Mensch sein Handeln bestimmt, und eben hiermit sich selbst Schranken setzt, so ist er nothwendig innerhalb und außerhalb dieser Schranken zugleich; innerhalb: weil sie sein Handeln wirklich beschränken; außerhalb: weil sie nur sind, in wiefern er sie setzt, er

aber in diesem Setzen von ihnen nicht beschränkt wird. Des Menschen freier Wille ist also zwar die immanente Ursache des Handelns, darin er sich effectuirt, aber nur inwiefern er zugleich das transscendente Princip ist, welches, daß und wie gehandelt werden soll, bestimmt. So wenig nun der determinirte Wille den determinirenden, von dem er abhängt, jemals hinwegzuzehren vermag, so wenig und noch viel weniger kann Gottes frei eingegangene Innerweltlichkeit seine wesentliche Außerweltlichkeit aufheben. Die reine Innerweltlichkeit ist nur dann zu behaupten, wenn sie nicht als eine frei eingegangene, sondern als kraft ewiger Naturnothwendigkeit absolut vorhandene festgehalten wird; oder mit andern Worten, wenn man die in der Welt auftretende Negation, statt sie als eine gesetzte zu betrachten, mit der nämlichen Absolutheit bekleidet, welche man der Affirmation zuerkennt. Aber eben hiermit ist auch das naturistische Irrsal, daß Gott der ewige Widerspruch, das absolute Ja=Nein ist, vorhanden, von welchem sich die Philosophie unter vielen Anstrengungen befreit, und das sie durch bewußtvolles Ergreifen des historistischen Principes für immer überwunden hat.

Wenn man, wie bekanntlich geschieht, die beiden

Lehren von der Transscendenz und der Immanenz Gottes durch die Namen Theismus und Pantheismus unterscheidet, so erhellt aus dem eben entwickelten, daß die gewöhnliche Behauptung, jede Philosophie müsse entweder theistisch oder pantheistisch sein, durchaus falsch ist. Die Speculation nämlich, welche vom historistischen Principe aus sich entwickelt, kann in Theismus und Pantheismus keinen Gegensatz mehr anerkennen; ihr ist es vielmehr evident, daß ächter Theismus pantheistisch, wahrer Pantheismus theistisch sein müsse. Wie sie daher den einseitigen Pantheismus der naturistischen Speculation überwunden hat, so verschmäht sie auch jenen oberflächlichen Theismus, welchen seit etwa der Mitte des vorigen Jahrhunderts ein populärphilosophisches Räsonnement erst als sogenannte natürliche Religion, dann unter dem Einfluß Kantischer Philosopheme als Moralreligion sich formirt hat, jenachdem entweder aus der vortrefflichen Einrichtung der Natur auf einen weisen Schöpfer, oder aus dem theils moralischen, theils unmoralischen Weltlauf auf einen jenseitigen gerechten Vergelter geschlossen wurde. Daß überhaupt in der Zeit des herrschenden Naturismus ein solcher populärer Theismus hervortreten konnte, ist freilich in sich selbst eine bemer-

kenswerthe Erscheinung, welche ihren Grund wohl darin haben dürfte, daß das Bewußtsein von der innern Mangelhaftigkeit des naturistischen Pantheismus den Geist unmittelbar zur Geltendmachung des theistischen Gedankens drängte, zu dessen wissenschaftlicher Bewährung ihm aber noch das Princip fehlte. Mit dem Zusammenbrechen des Naturismus hat jedoch solch schwächliches theistisches Bestreben alle Bedeutung verloren, und fortan können Theismus und Pantheismus keine disjuncte Kategorieen mehr bedeuten, unter welche die Philosophie zu stellen wäre.

Uebrigens ist es merkwürdig, und verdient hier ganz besonders hervorgehoben zu werden, daß auch auf dem Boden der Religion Theismus und Pantheismus sich zuvor in einseitiger Weise als Gegensatz entwickeln mußten, ehe sie als das, was sie in Wahrheit sind, nämlich als gleichsehr wesentliche Momente eines und desselben religiösen Bewußtseins aufzutreten vermochten. Judenthum und Heidenthum gingen dem Christenthum geschichtlich voran; das Judenthum — ein einseitiger Theismus, der im Universum nur Gottes Händewerk erblickte, das Heidenthum — ein eben so einseitiger Pantheismus, welchem die Göttersubjecte im All, d. h. in der Ursubstanz des Universums

entstanden. Eben deswegen erreichten aber auch Judenthum und Heidenthum erst in der höheren Einheit des Christenthums ihre volle Wahrheit, und zwar dadurch, daß sie aus ihrer beschränkten Entgegengesetztheit, in welcher sie sich feindlich verhielten, heraustretend, in der christlichen Idee vielmehr einander dergestalt aufnahmen, daß darin das Judenthum eben so am ethnischen Pantheismus, wie das Heidenthum am jüdischen Theismus seine Ergänzung fand. Das Christenthum selbst nämlich sprach sich schon in seinem unmittelbaren Auftreten gleich sehr theistisch und pantheistisch aus; denn es erbaute sich auf den Grund der in Jesu anerkannten Innerweltlichkeit des außerweltlichen Gottes, und dieser Urgehalt des christlichen Bewußtseins wurde schon in den neutestamentlichen Schriften so gefaßt, daß Gottes Innerweltlichkeit nicht etwa erst mit Jesu eingetreten, sondern in ihm nur völlig offenbar worden sei. Das Johannesevangelium sagt von dem Logos, welcher Fleisch wurde, daß er auch vor solcher Incarnation in der Welt war; es stellt ihn als das der Welt einwohnende schöpferische Princip dar, durch welches alles geworden (nicht gemacht, wie Luther übersetzt hat,) und von welchem

nichts in seinem Werden abgelöst ist*). Der Johanneische Logos ist der immanente Gott, welcher an dem transscendenten seine Voraussetzung hat, und inwiefern er in ihm als in seiner ewigen Möglichkeit ruht, der Sohn im Schooße des Vaters heißt. Der jenseitige, schlechthin negationslos in sich bleibende Gott wird in der Schrift (1. Timoth. 6, 16. Jacob. 1, 17.) als unzugängliches Licht, darin nichts wechselt, nichts sich abschattet, also recht eigentlich als das reine Licht in welchem nichts zu sehen ist, charakterisirt; der Logos dagegen, d. i. der schaffend in die Negation eingehende Gott, ist nach dem tiefen Worte des Johannes das Licht, welches fort und fort in der Finsterniß scheinet, und eben hiermit der Exeget des jenseitigen Gottes wird, welchen niemand sehen kann. In Uebereinstimmung mit dieser Auffassung sprechen sich auch die Paulinischen Briefe aus. Die nämliche Immanenz, welche Christus in seiner Gemeinde hat, hat er nach

---

*) Die Worte Joh. 1, 3: *χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν* sprechen die Immanenz des schaffenden Gottes sehr bestimmt aus; denn *χωρὶς αὐτοῦ* heißt nicht „ohne ihn" sondern „abgetrennt von ihm," wie Joh. 15, 5. *χωρὶς ἐμοῦ* „abgetrennt von mir" heißt, und durch das vorangehende: so ihr nicht bleibet in mir, erklärt wird.

dem Colosserbriefe im ganzen Universum; nicht bloß durch ihn, sondern auch in ihm und zu ihm ist Alles; er ist die den unsichtbaren Gott versichtbarende Idee desselben, welche die Urerzeugerin des Weltalls*).

Diese wesentliche Coincidenz des theistischen und des pantheistischen Gedanken im christlichen Princip war es auch, deren allseitige Anerkennung in dem großen Proceß der Dogmenentwicklung sich nur unter Kampf und Anstrengung zu vollbringen vermochte, weil, jenachdem jüdisches oder ethnisches Bewußtsein sich hierbei einseitig maaßgebend in den Vordergrund drängte, bald der Begriff der Transscendenz den der Immanenz, bald dieser jenen zu bewältigen strebte, womit sich denn ein Heraustreten aus der lebendigen Mitte der christlichen Idee nach beiden Seiten hin offenbarte, welchem tiefere Geister durch die Energie, mit der sie jene beiden Begriffe als gleich wesentliche Factoren des christlichen Bewußtseins festhielten, fortwährend entgegenwirken mußten. Auch nachdem bereits die Dogmen streng formulirt waren, dauerten

---

*) Coloss: 1, 15: *εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ αοράτου πρωτοτόκος πάσης κτίσεως*. Der Sinn dieser schönen, scharfbezeichnenden Worte ist durch das recipirte *πρωτότοκος* verdunkelt.

diese Schwankungen im Gebiete des theologischen Wissens fort, und mehr oder weniger machten sie sich in jeder Periode der christlichen Geschichte bemerklich. Im Mittelalter z. B. standen einander die dialektisch argumentirenden und die beschaulich meditirenden Theologen gegenüber, jene das Moment der Transscendenz, diese daß der Immanenz vorzugsweise vertretend; ebenso entfalteten sich später auf dem Boden der reformatorischen Kirche die Extreme des einseitig theistischen Socinianismus und der überwiegend pantheistischen Theosophie. Auch die neuere Zeit zeigte das nämliche Phänomen, wiewohl in veränderter Form. Denn die Philosophie, welche sich inzwischen von ihrem ehemaligen Zusammenhang mit der positiven Religion vollständig befreit hatte, trat nunmehr immer entschiedener als die herrschende Macht im Reiche der Intelligenz hervor; in gleichem Maaße aber büßte die dogmatische Theologie ihre frühere Selbständigkeit ein, und gerieth immer mehr in jenes Abhängigkeitsverhältniß zur Speculation, in welchem zur Zeit der Scholastik die Philosophie zum Dogma gestanden hatte. Die Darstellung der systematischen Theologie wurde hiermit zum Reflex der verschiedenen Entwicklungsstufen der modernen Philosophie; und

die Theologen ließen sich nach den philosophischen Schulen als Wolffianer, Kantianer u. s. w. charakterisiren. Nun hatten sich aber in der Philosophie durch den Kriticismus die Momente der Immanenz und Transscendenz schärfer als jemals früher zum Gegensatz der Standpunkte entwickelt; wie daher Kants praktische Philosophie zu einer Moralreligion und in ihr zu subjectivem Theismus hinüberführte, während die theoretische Speculation in ihrem Fortgang bis zu Hegel den Standpunkt der Immanenz zum abgeschlossenen System, somit zu einseitigem Pantheismus ausbildete, so reflectirte sich dieß auch auf theologischem Boden, und bald standen sich hier die theistische und die pantheistische Auffassung des Christenthums in herber Trennung gegenüber. Noch unsre jüngste Vergangenheit manifestirte den scharf ausgeprägten Widerstreit der moraltheistischen Rationalisten und der von Hegels Begriffspantheismus beherrschten speculativen Dogmatiker, indeß das der christlichen Idee adäquatere theologische Bewußtsein seine Abwehr beider Extreme theils nur im energischen Festhalten symbolischer Orthodoxie geltend machen konnte, theils auf wissenschaftlichere Weise in Schleiermachers ernstem Bemühen darlegte, die Dogmatik

unabhängig von philosophischen Standpunkten aus einem ihr eigenthümlichen Principe zu entwickeln.

So hat denn auch die neueste, in unsre Gegenwart hineinreichende Zeit die nämliche Oscillation zwischen Theismus und Pantheismus im Gebiete des christlichen Gedankens gezeigt, welche schon in der ersten Periode des sich entfaltenden Christenthums die Geister bewegt und vielfach getrennt hatte. Aber wie so mancher andre Gegensatz, hat auch dieser theologische in unsern Tagen seine wesentliche Wahrheit vollständig in die Wirklichkeit herausgelebt. Der Rationalismus hat nie ein andres Element des christlichen Bewußtseins in sich zur Ausbildung gebracht als das Judäistische des unerkennbaren jenseitigen Gottes, dessen Allmacht und Weisheit im Weltall, und dessen Heiligkeit im Sittengesetz der menschlichen Vernunft offenbar ist. Das Moment der Immanenz ging ihm so völlig ab, daß er für die Idee Christi keinen andern Begriff als den des sittlichen Ideals in der Menschenbrust zu gewinnen vermochte, und in seiner Ansicht über die Person Christi sich vollkommen wie jene unter dem Namen Ebioniten bekannte Partei der alten Judenchristen verhalten mußte. Wirkend gleichwohl in einer Kirche, welche sowohl in ihrem öffent-

lichen Bekenntniß als in allen liturgischen Formen einen Kreis christlicher Vorstellungen darlegte, dessen Wahrheit er nicht anerkennen konnte, mußte er fortwährend umdeuten, wegerklären oder umgehen, und hatte so vollauf zu thun, die Pastoralpraxis mit der theologischen Ueberzeugung, so gut es eben gehen wollte, in Einklang zu bringen. Aus dieser schiefen Stellung zum Leben, aus dieser Inconsequenz, sich praktisch gefallen zu lassen, was er theoretisch verwerfen muß, und mit einem Kirchenthume zu capituliren, in welchem er seine Wahrheit nicht wiederfindet, hat er sich endlich jetzt herausgearbeitet. Durch die Bestrebungen der Lichtfreunde hindurch bis zur Gestaltung der freien protestantischen Gemeinden fortgehend, hat er den ohne Zweifel lobenswerthen Muth der Gesinnung entwickelt, mit der bestehenden Kirche zu brechen, und sich eine äußere gesellschaftliche Wirklichkeit zu geben, welche sein Inneres von keinen Rücksichten mehr getrübt ausspricht. Jetzt erst existirt er als reiner, aufrichtiger Rationalismus, d. h. als lauterer, von allem eigenthümlich christlichen Dogma purificirter Judäismus; wie denn nicht in Abrede zu stellen ist, daß, wenn auch ein in Katechismusvorstellungen befangenes Gemüth sein religiöses Bewußtsein in jenen freien

Gemeinden nicht wiederzufinden vermag, jedenfalls doch der gebildete und aufgeklärte Jude in ihnen den Kern seiner Ueberzeugung, ja eben seine Religion selbst, zu welcher er sich bereits seit des seligen Nathan des Weisen Zeiten bekennt, ansprechen muß. Das entsprechende Gegenstück zu den alten Judenchristen ist somit jetzt vorhanden, die Gemeinde der Christenjuden — das consequente Resultat des Rationalismus.

Auf der andern Seite führte sich auch die von Hegel inspirirte speculative Dogmatik dem adäquaten Ausdruck ihres wahren Wesens unaufhaltsam entgegen. Mit dem christlichen Gedanken hing dieselbe lediglich durch das Moment der Immanenz zusammen. Die Ideen des Logos, der Menschwerdung Gottes, somit auch das Dogma der Gottheit Christi waren ihr vermöge ihres Grundgedankens, daß Gott aller Creatur immanent sei, unmittelbar zugänglich und verständlich; die göttliche Transscendenz dagegen vermochte sie nicht in sich aufzunehmen, und der jenseitige Gott war für sie nur der abstrakt allgemeine Gottesbegriff, von welchem ausgehend die wissenschaftliche Betrachtung sich sofort dem inhaltsvollen Gott, d. h. dem Logos, der die im Universum sich zum Geist verwirklichende göttliche Wahrheit ist, zuwenden müsse. Diese Theo-

logie bestrebte sich also in der Entwicklung der Idee des Gottessohnes das Bewußtsein des jenseitigen Vaters verschwinden zu lassen, während ihr gegenüber der Rationalismus von dem entgegengesetzten Interesse bewegt war, im Festhalten der absoluten Jenseitigkeit Gottes dessen innerweltliche Manifestation im Sohne zum lediglich subjectiven Ideal, also zur bloßen Metapher herabzusetzen. In ihrer Stellung zur Kirche hatten indeß die speculativen Theolozen es allerdings bequemer als die rationalistischen; denn abgesehen davon, daß sie die wesentlichsten, liturgisch wichtigsten christologischen Dogmen, welche den Rationalisten so mächtige Steine des Anstoßes waren, von ihrem wissenschaftlichen Standpunkt aus als wahr anerkennen durften, stand ihnen auch noch die große Hinterthüre der Hegel'schen Unterscheidung zwischen Vorstellung und Begriff offen, vermöge welcher eine und dieselbe göttliche Wahrheit im Bewußtsein, jenachdem dasselbe sich religiös vorstellend, oder speculativ begreifend verhielt, zwei gar sehr verschiedene Ausdrücke haben mußte. Ohne Mentalreservationen, zu welchen die Rationalisten doch wohl zuweilen ihre Zuflucht nehmen mußten, konnten daher die speculativen Dogmatiker sich auf den Kanzeln ganz orthodox und den

Bekenntnißschriften conform äußern, indem sie es den Kathedern vorbehielten, dergleichen der Vorstellung angehörende Aeußerungen in den Begriff zu erheben, in welchem sie denn freilich ein ganz andres Ansehen gewannen.

Aber auch dieses scheinbar friedliche Verhältniß zwischen dem philosophischen und dem religiösen Bewußtsein konnte keinen dauernden Bestand haben; die speculative Theologie ward durch ihre eigne Wissenschaftlichkeit zuletzt dazu gedrängt, sich kritisch gegen sich selbst zu stellen. Vermöge ihrer philosophischen Grundlage, welche strenger Naturismus war, mußte sie Gott als wesentlich unpersönlich festhalten, und war eben deswegen schon von vornherein ihrer innersten Natur nach antireligiös. Wie sehr sie daher auch die Religion als eine wesentliche Gestalt des Bewußtseins anerkannte, konnte sie dieselbe doch nur mit der nothwendigen Bestimmung, sich zu der höheren Gestalt der Wissenschaft fortzuleiten, denken; mochte sie auch mit aller Entschiedenheit die göttliche Wahrheit des christlichen Glaubensinhaltes behaupten, immer mußte sie sich doch zugleich selbst bekennen, daß diese Wahrheit in der Weise, wie das gläubige Vorstellen sie aufzeigt, ihren adäquaten Ausdruck noch

nicht hat, und ihn erst dadurch erreicht, daß sie sich unaufhaltsam aus dem religiösen in das speculative Bewußtsein erhebt, in welchem dann die Religion nur noch als Erinnerung aufbewahrt wird, als selbständige, concrete Geisteswirklichkeit aber erlischt. Auch das Christenthum durfte demnach als weltgeschichtliche Erscheinung nur die Bedeutung eines Durchgangspunktes für die Entfaltung des speculativen Wissens haben, und mußte in einem Zeitalter, darin die Philosophie genugsam erstarkt war, um die Wahrheit in ihrem entsprechenden Begriffsausdruck darzustellen, alle Berechtigung zu selbständiger Existenz verlieren. Es leuchtet ein, daß eine Theologie, die in ihrem tiefsten Grunde solche Consequenzen barg, sich mit der bestehenden Religion nur so lange vertragen konnte, als sie, in einer gewissen Halbheit stehen bleibend, ihren eigentlichen Kern nicht vollständig in die Erscheinung herausarbeitete. In solcher Halbheit beließ sie namentlich ihr erster und vorzüglichster Ausbildner Marheineke; wovor aber er selbst vielleicht bedenklich zurücktrat, dem blickten jüngere und muthigere Nachfolger kühn ins Auge. Die bedeutungsvollen, folgerichtig in einander greifenden Arbeiten eines Strauß, Bauer, Feuerbach unternahmen es, die noth-

wendige Auflösung der christlichen Religion in den speculativen Gedanken rücksichtslos als eine bereits so vollständig vollbrachte aufzuzeigen, daß ihnen zufolge streng genommen kein wissenschaftlich gebildeter Theologe ein Kirchenamt ohne schmähliche Verleugnung seiner Ueberzeugung durfte übernehmen können. — In der That läßt sich auch, wenn man den einseitig pantheistischen Standpunkt als den allein richtigen voraussetzt, nichts Erhebliches gegen Feuerbachs Ansicht von der Religion einwenden. Steht es einmal fest, daß die Gottesidee in dem Begriff des immanenten Weltprincipes völlig aufgeht, so darf man mit Recht behaupten, jede Weltgestalt sei ihrem reinen Wesen und Begriffe nach ein Absolutes, Ewiges, kurz eine Gottesgestalt, deren transitorische Erscheinung nur die Einzelwesen sind. Begreiflich ist es dann, daß der Mensch, welcher im entwickelten Selbstbewußtsein nicht bloß seine vergängliche Einzelheit, sondern auch seinen zeitlosen Begriff erfaßt, dadurch daß er diesen Begriff sich objectivirt und aus der Sphäre seines endlichen Daseins heraussetzt, sich unmittelbar dazu gedrängt findet, ihn als Absolutes anzuerkennen und als den ewig wirklichen und wahren Urquell seines Daseins, d. i. als Gott zu verehren. So allein erklärt sich die

Religion als weltgeschichtliches Phänomen, so verstanden ist sie sogar ein Berechtigtes. Aber ihre Berechtigung ist eine prekäre, nur für eine beschränkte Bildungsstufe des Geistes geltende; denn da ihr Gottesbewußtsein das Absolute nur in soweit, als dasselbe seine Bestimmung im Begriffe des Menschen hat, zu erfassen vermag, so kommt sie über die besondre Gottesgestalt, die der Mensch im Universum darstellt, nicht hinaus, und was man ihren Theismus nennt, ist in der That nichts als der ihr wesentliche Anthropismus. Aber der Mensch selbst durchbricht die Schranken seines religiösen Bewußtseins kraft des in ihm sich entwickelnden vernünftigen Denkens, in welchem er sich über seinen eignen Begriff, der immer doch nur ein besondrer ist, zum absolut Allgemeinen erhebt, und eben hiermit die Gottesidee in ihrer Wahrheit ergreift, deren concreter Ausdruck keine particuläre Weltgestalt, sondern das unendliche System aller Weltgestalten, oder das Universum ist. Die Philosophie ist die Geistesarbeit, in welcher diese Erhebung sich vollbringt; je mehr demnach das speculative Wissen des Absoluten sich zur allgemeinen Bildung der Völker ausprägt, desto mehr muß das religiöse Bewußtsein, als ein beschränkter, mithin unwahrer

Ausdruck der Idee, seine Berechtigung verlieren, und aufhören eine weltgeschichtliche Potenz zu bedeuten.

Eine solche Ansicht, darin das Christenthum zur untergeordneten, von der Philosophie bereits überwundenen, und daher verlebten Bildungsstufe der Intelligenz herabsinkt, ist nun das consequente Resultat der im einseitigen Pantheismus befangenen speculativen Theologie. Es hat diese Ansicht in Deutschland unter den Gebildeten gar vielfach Anklang gefunden, und wird von einer zahlreichen sporadischen Gemeinde vertreten, welche dem Judäismus der sogenannten freien Gemeinden gegenüber den Ethnicismus repräsentirt. Den Ethnicismus sagen wir — denn in der That taucht in ihr eben nur die Reminiscenz des alten Griechenthums auf. Die Religion der Griechen war allerdings jene Vermenschlichung des innerweltlichen Absoluten, jener Anthropismus, den man jetzt für das Wesen der Religion überhaupt ausgeben will; sie hatte auch wirklich das Schicksal, von der Macht der Philosophie bewältiget und im Bewußtsein der gebildeten heidnischen Welt durch stoische und epikurische Gesinnung verdrängt zu werden. Was nun in jenem antiken Weltzustande ein wohlbegründetes war, aber auch in dem auftretenden Christen-

thum als ein machtloses und lebensunfähiges erlosch, das soll sich jetzt auf christlichem Boden wiederholen; ja mit den nämlichen Gesinnungsformen wie damals über den heidnischen meint man über den christlichen Gedanken hinauskommen zu können, indem man nicht ansteht, der christlichen Verzichtleistung auf irdische Glückseligkeit die epikurische Lebensfreudigkeit, so wie der das Jenseits umfassenden christlichen Hoffnung die stoische Entsagung als das höhere und wahrere entgegen zu setzen.

So haben denn auf theologischem Boden in neuester Zeit schärfer als jemals früher die beiden in der christlichen Idee sich gegenseitig bindenden Begriffsbestimmungen der Immanenz und Transscendenz ihren wesentlichen Zusammenhang aufgehoben, und die Theologie selbst hat im Verlauf ihrer jüngsten Bildungsperiode das Christenthum in jenen Gegensatz der Elemente, dessen Vermittlung es eben ist, zurücksinken lassen, und so den alten Widerstreit der vorchristlichen Zeit wieder in das Dasein heraufbeschworen, ohne doch das Princip zu dessen Versöhnung in sich zu tragen. Näher betrachtet ist es indeß nicht sowohl die Theologie, welche dieses bedenkliche Phänomen hervorgerufen hat, als vielmehr die Philosophie, in deren Ent-

wicklungsgang es allerdings gelegen, die speculative Fassung des Absoluten unter den Bestimmungen der Immanenz und Transscendenz zum Gegensatz der Standpunkte herauszuarbeiten, freilich nicht um in solchem Gegensatze befangen zu bleiben, sondern ihn in einer tieferen Fassung der Idee zu überwinden. Nur weil die neuere Theologie wie bereits früher bemerkt, von der Philosophie abhängig wurde, und deren Bewegungen in sich reflectirte, ist es ihr unvermeidlich begegnet, Denkgebilde, welche in der philosophischen Arbeit nur Durchgangspunkte, über die der speculative Proceß selbst unmittelbar hinausging, bedeuteten, für letzte und höchste Resultate der denkenden Vernunft zu nehmen, sich in ihnen zu fixiren, und nach Maaßgabe derselben ihren eignen Wahrheitsgehalt zu bestimmen. Daher die constante Erscheinung in der neueren Zeit, daß philosophische Ansichten welche der rastlos fortschreitende wissenschaftliche Geist bereits verlassen, und als veraltete Gewänder abgelegt hatte, in der Theologie noch immer die Gesinnung bestimmten, und eine Macht in ihr ausübten, die sie im Reiche der speculativen Idee bereits an höhere Gestaltungen hatten abtreten müssen. Auch in unserer Gegenwart bietet sich, und zwar prägnanter noch als

sonst, diese Erscheinung dar. Jenes völlige Zerfallen des christlichen Gedanken in sein jüdisches und sein ethnisches Moment, welches die jetzige Theologie in sich darlegt, ist, wie dieß in dem früher vorgetragenen bestimmter nachgewiesen wurde, lediglich eine Wirkung der Herrschaft, welche Kant und Hegel in den getrennten Lagern der Theologen noch immer ausüben. Aber sowohl über Kant, wie über Hegel ist die ächte Speculation der Gegenwart lange schon hinausgekommen. Die Kantische Transscendenz Gottes, die eben nur seine absolute Unwißbarkeit ist, vermöge welcher er zur lediglich subjectiven Ergänzung des Sittengesetzes, zum bloßen Gefühlsbedürfniß des moralischen Bewußtseins herabgesetzt wird, und die Hegel'sche Immanenz, die nichts als Gottes wesentliche Wißbarkeit ist, kraft welcher er ganz und gar im Denken aufgeht — beide sich widerstreitende und für einander dennoch unüberwindliche Ansichten werden von dem consequent sich entwickelnden historistischen Principe aus schon von vornherein als unhaltbare, untergeordneten Standpunkten angehörige Fassungen der Idee aufgezeigt, und während sie in der Theologie noch immer mächtig genug sind, die Auflösung des concreten christlichen Gedanken in den abstrakten Gegensatz seiner Momente

hervorzurufen, blickt schon die lebendige Speculation auf sie als auf ein überwundenes und vergangenes zurück. Hat daher die Philosophie durch wesentlich transitorische, nur ihre Entwicklungsphasen bezeichnende und eben deswegen noch dem Widerstreit erliegende Ergebnisse den jetzigen theologischen Zwiespalt veranlaßt, so hat sie dagegen auch im weitern Verlauf ihrer Entwicklung sich immer entschiedener und bewußtvoller des allein siegreichen historistischen Standpunktes bemächtiget, welchem, weil er jene transitorischen Ergebnisse aufhebt, und ihren Widerstreit in einer höheren Einheit versöhnt, auch die Kraft einwohnt, die Theologie ihrer dermaligen Zerfallenheit zu entreißen. Indem die historistische Speculation den wahrhaft vernünftigen Gottesbegriff entwickelt, und eben damit die Bestimmungen der Transscendenz und Immanenz ihrer früheren starren Entgegengesetztheit entnimmt und als coincidirende Momente einer und derselben Einheit aufzeigt, tritt sie schon ganz unmittelbar als die wissenschaftliche Bestättigerin nicht nur der religiösen Gottesidee überhaupt, sondern näher noch der christlich religiösen Gottesidee auf. Wenn wir daher früher schon in einer beiläufigen Bemerkung es als eine Vermuthung aussprachen, daß die

gegenwärtige Philosophie in unsrer mit dem Christenthum zerfallenen Zeit vielleicht zu einer Paulinischen Wirksamkeit berufen sein möge, so dürfen wir von ihr nach allem hier besprochenen jetzt mit Gewißheit behaupten, daß sie jedenfalls in sich selbst die geistige Macht ist, welche das religiöse Bewußtsein der Gegenwart aus seiner Zerfahrenheit in Judäismus und Ethnicismus der Einheit des christlichen Gedanken wieder zuzuführen vermag, und daß, weil sie dieß vermag, sie auch sicherlich die Mission dazu hat. Auch sie wird, wie die früheren philosophischen Formationen auf die Theologie bestimmend einwirken; aber ihr Einfluß wird einen andern Effect haben, als der bisher von der Philosophie geübte: er wird sie ihrer eignen Idee, welcher sie durch vorübergehende ältere Philosopheme entfremdet wurde, wieder zuwenden, und ihr so die ihrem Wesen entsprechende unabhängige Stellung neben der Philosophie zurückgeben. Eine solche Stellung der Theologie fordert die historistische Speculation selbst in sofern schon ganz unmittelbar, als sie in Religion und Philosophie zwei gleich wesentliche, aber durchaus coordinirte Sphären anerkennt, welche, ob auch ihrem Wahrheitsgehalte nach sich gegenseitig bestättigend, ob auch gleicherweise Gott im

Begriffe absoluter Subjectheit erfassend, dennoch nicht in Eins zusammenfließen, sondern einander frei lassen müssen, weil die eine ein ganz andres Verhältniß zu Gott ausspricht, als die andre; indem in der Religion sich der Mensch zu Gott wie Subject zu Subject, in der Philosophie dagegen wie Subject zu Object verhält. Die Theologie aber ist das Wissen, welches dem religiösen Verhältniß entkeimt, und an ihm allein seine lebendige Wurzel hat, daher ganz und gar innerhalb der frei sich selbst tragenden Sphäre der Religion fallen muß.

Nach dieser ausführlichen, das Verhalten der gegenwärtigen Philosophie zum theologischen Streit der Zeit betreffenden Episode, die in der Wichtigkeit der Sache selbst ihre Rechtfertigung finden mag, kehren wir zu unsrer eigentlichen Aufgabe, nämlich zum Entwurf der wesentlichen Umrisse historistischer Weltanschauung zurück.

Daß die Welt ihrem speculativen Begriffe nach als Gottes Selbstposition in seiner frei gesetzten Negation zu fassen sei, ist bereits nachgewiesen worden. Treten wir diesem Gedanken jetzt näher. Allem Setzen entspricht ein Sein; das Schaffen aber ist wesentlich ein gedoppeltes und entgegengesetztes Setzen, weil in ihm

Gott sich selbst und auch seine Negation setzt; mithin muß sich auch in der Welt ein gedoppeltes und entgegengesetztes Sein darlegen; ein der göttlichen Selbstposition entsprechendes positives Sein, welches der absolute Weltinhalt ist, und ein negatives Sein, welches als seiende Negation nur die Weltform, darin der absolute Inhalt auftritt, sein kann; wie denn Form überhaupt nichts andres ist als seiende Negation. Indem der weltschaffende Gott sich selbst in die Negation setzt, führt er sich demnach in die Form ein, oder bestimmter noch, stellt er sich unter den Gegensatz von Inhalt und Form; da er nun seinem absoluten, von aller Beziehung zur Welt unabhängigen Begriffe nach einen solchen Gegensatz, wie überhaupt alle Negativität ausschließt, so folgt zunächst, daß Gott in seinem innerweltlichen und seinem außerweltlichen Sein sich inadäquat zu sich selbst verhält. So unvermeidlich indeß diese Folgerung ist, so gewiß ist es auch, daß ein ungleiches Verhalten zu sich selbst der Gottesidee widerstreitet, und hieraus folgt wiederum, daß Inhalt und Form, obschon unmittelbar als entgegengesetzte Wesensmomente der Welt auftretend, in ihr doch nicht als starrer Gegensatz beharren können, sondern aus ihrer negativen Beziehung in eine solche Stellung zu einan-

der übergehen müssen, in welcher sie sich vielmehr gegenseitig affirmiren, und worin daher ihr Gegensatz völlig erloschen ist. Es existirt eben deswegen die Welt nothwendig als ein Proceß, welcher die absolute Differenz zwischen Inhalt und Form zu seinem Ausgangspunkte, und das völlige Aufgehobensein dieser Differenz zu seinem Ziele hat, ein Ziel, welches, weil es der immanente Zweck des ganzen Processes ist, in demselben auch erreicht werden muß. In ihrem hiermit näher entwickelten Begriff erweist sich die Welt als sich realisirender Zweck, somit als Geschichte; sie ist von Seiten ihres negativen Factors eine Entwicklungsgeschichte der Form, darin diese aus ihrem differenten Verhalten zum absoluten Inhalt sich von Stufe zu Stufe zum immer adäquateren, und endlich zum völlig entsprechenden Ausdruck jenes Inhaltes fortbildet; von Seiten ihres positiven Factors aber ist sie die Geschichte der im Medium der Negation sich vollbringenden Selbstposition Gottes. Es versteht sich von selbst, daß die beiden die Welt zunächst constituirenden Geschichten der Form und des Inhalts nothwendig in einander fallen müssen; denn nur dadurch entwickelt sich die Form, die an sich reine Negation ist, zu einer immer positiver werdenden Formenreihe, weil der ihr einwoh-

nende schlechthin affirmative Inhalt sie zu seinem entsprechenden Ausdruck erhebt, und nur darum vollzieht sich die als Weltinhalt auftretende, an sich einfache Position in einer Vielheit von Momenten, weil die Form, unter die sie sich gestellt hat, kraft ihrer Negativität ihr ein solches Gesetz auferlegt. Keiner der beiden Geschichtsprocesse ist daher ohne den andern vorhanden, beide werden durch einander gegenseitig determinirt, und offenbaren sich eben deswegen auch nur in den Resultaten ihrer Wechselbestimmung, d. h. in einer Reihe von Weltgestalten, welche den geschichtlichen Verlauf, dessen Producte sie sind, gar nicht unmittelbar an sich aufzeigen, sondern, wiewohl sie unter sich in wesentlicher Beziehung stehen, selbständig und gesondert neben einander existiren. Als solche simultan daseiende Gestaltenreihe ist die Welt Natur.

Inwiefern der Begriff der Welt es fordert, daß der Gegensatz von Inhalt und Form in ihr sich aufhebe, ist sie nothwendig Natur, und muß sich als solche in einer höchsten Gestalt vollenden, in welcher die Differenz ihrer Factoren erloschen, der immanente Naturzweck also erreicht ist. Aber diese höchste Gestalt selbst manifestirt ein Resultat, welches gar nicht mehr Natur ist, so daß die Welt kraft der Naturvollendung

unmittelbar über den Naturbegriff hinaus kommt, und eine andere Wirklichkeit gewinnt. Indem nämlich der göttliche Act der Selbstposition die Weltform ihrer Negativität entreißt, hat er seine Selbstbejahung zum Ziele; diesem Ziele führt er sich durch die Stufenreihe der Naturgestalten entgegen, und gelangt zu ihm in der höchsten Gestalt. In dieser, welche darum die höchste ist, weil in ihr die Form der entsprechende Ausdruck des Inhalts geworden, erreicht die absolute Position sich selbst; nicht mehr durch die Negativität der Form von sich selbst geschieden und in einem differenten Doppelsein festgehalten, worin sie nur ein Sichsuchen und Sichbezwecken sein konnte, tritt sie jetzt vielmehr als ein unmittelbares Sichfinden und Sichergreifen auf; ihr Sein und ihre Selbstbejahung fallen in ein identisches Eins zusammen — sie ist als Ich wirklich.

In der Vollendung der Natur erreicht die Welt die Ichheit; aber diese Ichheit drückt in ihrem unmittelbaren Dasein noch nicht ihre volle Wirklichkeit aus, und kann zu derselben nur mittelst einer Entwickelungsarbeit gelangen, so daß das Ende des großen Geschichtsprozesses, in welchem die Welt als Natur zur Existenz gelangt, an sich selbst nothwendig der

Anfang eines neuen Geschichtsprozesses ist, der von dem unmittelbar daseienden Ich ausgehend, die adäquate Selbstverwirklichung der Welt-ichheit zu seinem immanenten Zwecke hat.

Die Nothwendigkeit dieses neuen Entwickelungsprozesses beruht darauf, daß das in der Welt auftretende Ich ein gedoppeltes Wesen in seiner Einheit einschließt. Es ist nämlich einerseits Product eines reinen Actes der Selbstbejahung, und dieser Act, an dem es die Voraussetzung seines Seins hat, ist von ihm nicht verschieden, sondern wesentlich es selbst. In seinem Sein geht daher das Ich lediglich auf sich selbst als setzende Macht dieses Seins zurück, und ist eben hiermit als frei durch und für sich seiendes, von aller Natur, welche nur aus der Wechselbestimmung entgegengesetzter Factoren resultirt, wesentlich verschieden und innerlich abgelöst. Nichtsdestoweniger ist es andrerseits seinem Dasein nach das Resultat der ganzen Naturentwickelung, und hat an ihr seine Production; da ja der Naturprozeß überhaupt nichts andres ist, als Selbstposition, die in der Ueberwindung des negativen Seins sich vollzieht. Die Natur also ist es, welche auf ihrer höchsten Entwickelungsstufe ihre Selbstbejahung erreicht, sich manifest wird und zum Besitz

ihrer selbst gelangt, und das Ich, weit entfernt ein von der Natur verschiedenes und von ihr abgelöstes zu sein, ist vielmehr die sich affirmirende und ihr Dasein für sich gewinnende Natur selbst. Es zeigt sich hiermit, daß das Ich in zwiefacher und entgegengesetzter Wesensbestimmung auftritt; es ist gleichsehr unmittelbares Product seiner selbst als freien Actes, und vermitteltes Resultat eines vorangegangenen Processes, ist von der Natur verschieden und zugleich nicht verschieden, von ihr abgelöst und ihr inhärent. Vermöge dieses Doppelwesens hat es nun nothwendig zu sich selbst ein entgegengesetztes Verhalten; es besitzt sich in freier Geistigkeit als die Macht seines Seins, und ist sich zugleich als ein durch die Natur und ihr Formgesetz bestimmtes Dasein, somit als ein Natürliches gegeben; seine freie Geistigkeit und seine unfreie Natürlichkeit sind in ihm unmittelbar als sollicitirende Mächte zusammen, und während es kraft der einen seine Wirklichkeit als freie Selbstthat von sich fordert, ist es durch die andere dazu getrieben, sich in seinem determinirten Dasein festzuhalten und zu genießen. Das Ich kann sich daher nicht bejahen, ohne sich zugleich zu verneinen, denn die Affirmation seiner Freiheit ist an sich selbst die Negation seiner Natürlichkeit, und in seiner Selbst-

bejahung als Naturwesen negirt es sich als die freie Macht seiner selbst; so ist es denn in seinem unmittelbaren Auftreten sich widerstreitend, seine Existenz ist ein Kampf mit sich selbst, und nur in einem Processe, dessen Ziel seine Uebereinstimmung mit sich ist, und der sein Ringen nach diesem Ziele zum Inhalt hat, kann es seine Wirklichkeit haben.

Es hat jedoch dieser Prozeß eine tiefere Bedeutung. Wie nämlich die Natur Gottes Sichsetzen, so hat das Welt-ich Gottes Sichbejahen zum absoluten Inhalt. Diesen Inhalt drückt aber das Ich, inwiefern es seine Naturbestimmtheit affirmirt, nicht an sich aus; denn es affirmirt hiermit den negativen Naturfactor, dessen Effect eben jene Bestimmtheit ist; seine Selbstbejahung ist so vielmehr ein Verneinen Gottes. Insofern es dagegen zu seiner Natürlichkeit, und mithin zum negativen Weltsein überhaupt sich verneinend verhält, und in freier Geistigkeit sein Dasein zum Product seiner Freiheit macht, ist seine Selbstbejahung ein Bejahen Gottes, und insoweit bejaht sich auch Gott in ihm. Da nun in der Idee der Welt die Forderung liegt, daß in ihr Gott seinem ewigen Insichsein gleich werde, also seine adäquate Selbstbejahung erreiche, so ist eben diese göttliche Selbstbejahung der absolute Zweck

des Welt-ich, und der Prozeß, zu welchem das Ich durch seinen innern Widerstreit sollicitirt wird, enthält nicht bloß dessen Streben nach Uebereinstimmung mit sich selbst, sondern hat die unendlich höhere Bestimmung, die Realisirung jenes absoluten Zweckes in sich darzustellen.

Man kann in diesem Prozesse das Welt-ich und den ihm immanenten Gott als die beiden Factoren desselben unterscheiden, und dann enthält er einerseits die Arbeit des Ich, in der es seine Selbstnegation als Naturwesen vollbringt, und andrerseits den absoluten Act, worin Gott seine Ichheit im Welt-ich verwirklichet. Man kann aber auch den ganzen Prozeß als die Arbeit des Welt-ich betrachten; denn das im harten Kampfe des Ich mit sich selbst sich vollziehende Aufgeben seiner Natürlichkeit an die Freiheit ist an sich selbst die Verwirklichung des Gott-ich, und so ist es das Welt-ich, welches im Schmerz der Selbstverläugnung sich zur Gott-ichheit emporringt. Endlich läßt sich der Prozeß auch ganz und gar als reine Gottesthat fassen; denn das Ich geht den Kampf mit seiner Natürlichkeit nur ein, weil seine freie Geistigkeit, d. i. der in ihm seine Ichheit wirkende Gott, es zu solchem Ringen mit sich sollicitirt; der Sieg, den es in diesem Kampfe

über sich selbst gewinnt, ist gleichfalls nur der Effect der ihm immanenten Gotteskraft, und insofern ist es eben lediglich der absolute Gottesact, durch welchen im Medium des Welt-ich das Gott-ich wirklich wird. Jedenfalls zeigt sich, daß der Act, in welchem Gott seine Ichheit dem Welt-ich einerzeugt, und die Arbeit, darin das Welt-ich die Gott-ichheit in sich ausgebärt, ein und derselbe Proceß ist. Es ist eben das Eigenthümliche desselben, worin er sich von allem Naturproceß unterscheidet, daß in ihm keine Wechselbestimmung entgegengesetzter Factoren vorhanden ist; die Gottesthätigkeit im Ich fällt in ihm mit der Selbstthätigkeit des Ich schlechthin in Eins zusammen, und der Zweck, welchen Gott verwirklichet, ist zugleich der Zweck, den das Ich sich selbst setzt, und in seinem freien, auf sich selbst gerichteten Handeln auch selbst realisirt. — Inwiefern die Welt diesen Proceß zum Inhalt hat, ist sie als Geschichte wirklich.

Zwar schon als Natur ist die Welt wesentlich Geschichte, aber auch nur wesentlich, nicht der Wirklichkeit nach ist sie es; denn in ihrem Naturdasein legen sich nur die Resultate eines verborgenen Geschichtsprocesses zu Tage. In der hier charakterisirten Ichheitsentwicklung dagegen existirt sie als Geschichte; ihr gan-

zes Dasein ist darin ein Handeln, aus welchem sich kein ruhendes Product ablöst; sie ist eben Ich, die Existenz des Ich aber ist seine auf sich selbst gerichtete Thätigkeit.

Der concrete Ausdruck des Welt-ich ist der Mensch, dessen Naturgestalt sich im menschlichen Geschlecht darstellt, und in dessen freier Geistigkeit die Selbstbejahung des immanenten Gottes manifest wird; von ihm also gilt der aufgezeigte Ichheitsproceß. Der Mensch ist es, der in seinem unmittelbaren Auftreten den Gegensatz der unfreien Natur und des freien Geistes offenbart; er ist es, der sich selbst widerstreitend im Bejahen seiner Natürlichkeit von der Freiheit — seinem göttlichen Wesen abfällt, und zugleich kraft eben dieser Freiheit sein unfreies Naturdasein als eine schlechte, ihm unangemessene Wirklichkeit verwirft; er aber ist es auch, der in der Arbeit der Generationenreihe die Freiheit zum Siege, die ihm immanente Gott-ichheit zu völliger Offenbarung fortführt.

Die Geschichte der Menschheit, oder die Weltgeschichte ist daher die als Geschichte existente Welt selbst; der Mensch ist die sich selbst lösende Weltaufgabe, welche zugleich freie Gottesaufgabe ist, und in seiner adäquaten Selbstverwirklichung realisirt sich das Gott-

ich im Welt-ich — vollendet sich die Welt. Und solche Vollendung ist kein bloßes Ideal, kein im Unendlichen liegendes und ins Unendliche unerreichbares Ziel menschlichen Strebens; die Geschichte trägt vielmehr die Gewißheit ihrer Vollendung in sich selbst, und verbürgt sich dieselbe. Zwar in ihren gewaltigen Kampfeszuckungen, in den tausendfältigen Hemmnissen, welche die natürliche Selbstsucht der Freiheit entgegenwirft, in der Willkühr des Handelns, welche den absoluten Zweck verhüllt, kann es scheinen, als ob die Natur den Geist unterjochte, oder wenigstens unüberwindlich für ihn wäre. Aber mitten durch diese dunkle Tragödie winden sich die heitern Lichtgestalten der freien Geistesschöpfungen, die den siegreichen Gott schon in sich tragen, und ihn von Stufe zu Stufe immer herrlicher offenbaren. Dem gebährenden Weibe gleich hat die Geschichte Schmerz, aber sie vergißt auch des Schmerzes in der Freude an dem geborenen Gotteskinde.

In allem Reichthum und aller Tiefe der Geschichtsentwicklung vollbringt sich nichts als die Wirklichkeit des Gott-ich in der Menschheit, und die Erhebung des menschlichen Geschlechts in diese Wirklichkeit. Es sind dies zwei große Bildungsprozesse, die als zwei auf einander folgende Geschichten auseinandertreten.

Die lebendige Mitte dieser Geschichten aber, welche beide gleichsehr scheidet und verknüpft, ist der Gottmensch, d. h. der Mensch, der das Aufgeben der Natürlichkeit an die Freiheit absolut in sich vollzieht, dessen Selbstbejahung daher in der Gottesbejahung völlig aufgeht, so daß er in seinem Selbstbewußtsein nichts andres weiß als Gott, und eben deswegen Gott in ihm sich selbst weiß, mit einem Worte der Mensch, dessen Ichheit Gott-ichheit ist.

Wenn nun der Gottmensch in der ersten Geschichte seine Production hat, so gelangt er in der zweiten zu seiner Reflexion im Weltdasein. Indem nämlich das menschliche Geschlecht, die in ihm wirklich gewordene Gottmenschheit an sich reflectirend, sich in die freie Macht des über alle Natürlichkeit schlechthin siegreichen Geistes aufnimmt, und zum Organe desselben macht, lebt sich der Gottmensch zur universellen Weltwirklichkeit heraus, und wird zur Gottwelt. In der vollständigen Vollziehung solcher Reflexion löst die Geschichte ihre höchste Aufgabe, und die Welt erreicht darin ihr absolutes Ziel. Als Gottwelt ist sie, wie der Gottmensch, in ihrer Selbstbejahung reine Gottesbejahung, ihre Negativität ist in Selbstnegation übergegangen, und kraft ihrer vollbrachten Selbstaufhebung

ist die Schranke, welche sie von Gott trennte, gefallen, und ihr Insichsein zum In-Gott-sein geworden. Aber auch der Unterschied zwischen der göttlichen Inner- und Außerweltlichkeit ist hiermit erloschen; Gottes Sein in der Welt ist seinem außerweltlichen Insichsein gleich geworden, und wie er sich in seiner absoluten Wesenheit von Ewigkeit bejaht, so bejaht er sich in der Welt, und die Welt als sich selbst. Eben hierin empfängt sich jedoch die Welt aus Gott zurück, und ihr an Gott aufgegebenes Insichsein stellt sich wieder her. Gott und Welt fließen daher nicht in das einfache Eins des vorweltlichen Gottes zusammen, sondern einander gegenseitig enthaltend, sind sie eine in sich selbst reflectirte Einheit, und das Mysterium, welches das alleinige Motiv der Weltschöpfung ist, dessen stille, verborgene Macht in aller Natur webt, und alles Herrliche in der Geschichte hervortreibt — das kündlich große Geheimniß der Liebe ist es, das in der Weltvollendung seine volle Offenbarung erreicht. Die Liebe ist jene Einheit, in welcher Gott und Welt einander enthalten, und in einander sich selbst besitzen; sie ist die Lösung des Räthsels, daß die Welt im Verlust ihrer selbst sich wieder gewinnt, daß sie in sich selbst bleibt, und doch in ihr Gott Alles in Allem ist; die

in der Wechselbeziehung zwischen Gott und Welt völlig manifeste Liebe ist es, in welcher das inhaltschwere Wort Christi: „Ich in dir, und du in mir" seine allumfassende, allbeseligende Erfüllung erreicht.

Die hier mitgetheilten Grundzüge der geschichtsphilosophischen Weltansicht genügen, die wissenschaftliche Berechtigung der historistischen Speculation, ihre Ergiebigkeit für die Lösung der wichtigsten an den Welterscheinungen sich darbietenden Probleme und — was wir besonders hervorheben — die in ihr liegende Kraft zur Schlichtung und Versöhnung des die höchsten Interessen betreffenden Streites der Zeit erkennen zu lassen. Wir haben damit die lebendige Philosophie unsrer Gegenwart ausgesprochen; es konnte sich darum hier auch gar nicht davon handeln, ein in allen seinen Theilen entwickeltes und vollständig abgeschlossenes Gedankensystem übersichtlich darzustellen; denn die Philosophie, welche das Erkenntnißleben einer Gegenwart ausdrückt, ist keine fertige, sondern existirt nur als eine werdende, als ein in seiner Lösung noch begriffenes Problem. Wir konnten nur die Idee aufzeigen, welche, ob auch noch weit davon entfernt, eine allgemein anerkannte Geistesmacht zu sein, ob auch von

Vielen verkannt, von den Meisten ungekannt, dennoch das bewegende Princip der gegenwärtigen Intelligenz ist, und in ihr nach Gestalt ringt. Unsre hodegetischen Vorträge haben keinen andern Zweck, als eben diese Idee dem Bewußtsein der dem Dienste der Wissenschaft sich weihenden Jugend näher zu bringen; denn das jüngere Geschlecht ist dazu berufen, die in ihr enthaltene Fülle befreiender Wahrheit in die Wirklichkeit herauszuarbeiten.

Zwar ihrem rein begrifflichen Sein nach, oder als Metaphysik, hat die geschichtsphilosophische Idee, wenn auch nur approximativ, ihre Darstellung bereits gefunden. Aber ihr ganzer innerer Reichthum legt sich nicht im metaphysischen Ausdruck zu Tage; erst ihre Einführung in die concrete Weltwirklichkeit, und die hiermit sich erzeugende Verständniß der realen Welt aus dem historistischen Principe vermag ihre volle Macht in Wissen und Leben, sowie ihre fruchtreiche Bedeutung für die geschichtliche Zukunft zu erschließen. Eine solche Verständniß hat jedoch ihre Entwicklung fast noch nicht begonnen, und kann sich auch nur in den gemeinsamen, von verschiedenen Wissensgebieten aus einander ergänzenden Bemühungen Vieler durchführen; denn der ganze Erfahrungsstoff in Natur

und Geschichte ist durch die eine und selbige Idee zu begeisten.

Schon die hier gelieferten, sehr allgemein gehaltenen Umrisse lassen es hervortreten, daß die geschichtsphilosophische Speculation nicht bloß Metaphysik sein darf, sondern sich außerdem auch noch zur speculativen Naturwissenschaft und zur Philosophie der Geschichte der Menschheit ausprägen muß. Als Naturphilosophie hat sie sich gleichwohl bis jetzt noch gar nicht, und als Philosophie der Geschichte nur sehr fragmentarisch dargestellt, obschon die Naturwissenschaft und die Geschichtsforschung unsrer Tage gleich sehr nach solcher Darstellung hindrängen.

Denn was zunächst die Naturwissenschaft betrifft, so ist es wohl sehr bemerkenswerth, daß sie, die sich mit vollem Bewußtsein von aller Philosophie zurückgezogen haltend, ihre Grundmaxime, lediglich im Wege der Beobachtung und des Experiments fortzuschreiten, durch große Erfolge so glänzend bewährt hat, dennoch, und zwar vermöge der Resultate ihrer Forschung selbst von einem Interesse ergriffen worden ist, welches sie der gegenwärtigen Philosophie unaufhaltsam entgegenführt. Das unterscheidende Eigenthümliche der jetzigen Naturforschung liegt nämlich unzweifelhaft darin,

daß die Geologie der Mittelpunkt geworden ist, um welchen sich in ihr Alles bewegt. Hierin unmittelbar spricht sie die in ihr angefachte Tendenz aus, die Natur als Geschichte zu erfassen. Nicht nur in den Gebirgsformationen, sondern auch in jedem Fossil, in jedem qualitativ bestimmten Stoffe erblickt sie eine historische Thatsache, ein Moment im Bildungsproceß der Erde, und die Geschichte des Planeten soll ihr die Geschichte des Universums erschließen. Das Particulärste rückt sie an das Allgemeinste, die Niederschläge und Verflüchtigungen in der Retorte des Chemikers erzählen ihr Weltvorgänge, und Magnetismus, Elektricität, sonst besondre Körpereigenschaften, mit denen die Physik nicht recht viel anzufangen wußte, sind zu Titanen, zu allgewaltigen kosmischen Mächten herangewachsen. Doch wozu alle weitere Auseinandersetzung, da unsere Litteratur Humboldt's Kosmos besitzt? Dieses überreiche Werk des universellsten aller lebenden Physiker, welches wie ein compte rendu der europäischen Naturforschung auftritt, und alles in ihr geleistete und erstrebte in ein großartiges Bild zusammenfaßt, spricht das Bemühen, die in den Phänomenen latente Geschichte des Universums zu erkennen, als den Kern aller naturwissenschaftlichen Bestrebungen aus, und giebt sich

selbst als eine Natur-weltgeschichte. Und doch — wie bedrohlich nahe steht diesem Kosmos nicht das Chaos! In ungemessenen Fernen treibt dasselbe, dem bewaffneten Auge erkenntlich, noch immer sein uraltes Spiel, in den Sternschnuppenschwärmen zieht es über unsre Häupter hin, unter unsern Füßen lauert es in dem unermeßlichen Vulkan des Erdinnern; und das menschliche Geschlecht, welches über diesem Vulkane seine nach dem Ewigen fassende Geschichte erbaut — es weiß nicht, wie dünn die Decke ist, die es von dem ungeheuren, alle seine Herrlichkeit spurlos vernichtenden Grabe scheidet. Hat dieß Grab nicht früher schon das reich über die Erdoberfläche ausgegossene Leben verschlungen? Die Naturwissenschaft, wie sie jetzt ist, gewährt keine Bürgschaft dafür, daß sich diese Tragödie nicht wiederhole; sie widerlegt es nicht, wenn man in den Worten des Predigers: „Was ist es, das geschehen ist? Eben das hernach geschehen wird!" das trübe Resultat der Naturforschung ausgesprochen findet, wenn man mit Göthe's Werther in der von Leben und Daseinslust überströmenden Natur nichts erblickt, als ein ewig verschlingendes und ewig wiederkäuendes Ungeheuer.

Diese Mangelhaftigkeit unsrer Naturwissenschaft

hat nun darin ihren Grund, daß die Forschung den Zweckbegriff noch nicht in sich aufgenommen hat. Seit Baco von Verulam dazu ermahnt hat, die sogenannten Endursachen bei der Naturerklärung aus dem Spiele zu lassen, ist es unter den Physikern zur fixen Vorstellung geworden, daß die Erfassung des Naturzweckes außer dem Bereich ihrer Wissenschaft liege, daß diese es lediglich mit den wirkenden Kräften und deren Gesetz zu thun habe. Ohne Zweifel hatte diese Vorstellung ihr Gutes, so lange die Mächte, welche das Wechselspiel der Erscheinungen bestimmen, noch zu ermitteln waren. Jetzt aber, nachdem diese Ermittelung in so hohem Maaße gelungen, und die Wissenschaft dahin gelangt ist, die vielen an den Qualitäten der Körper sich ausdrückenden Particularkräfte auf wenige allgemeine Potenzen zurückzuführen; jetzt, da sie gar nicht mehr, wie die ältere Empirie, darauf auszusein braucht, sich des Allgemeinen erst mittelst des Besondern zu bemächtigen, da sie sich vielmehr die Aufgabe stellt, die Genesis des Besondern aus den ihr bereits bekannt gewordenen allgemeinen Urpotenzen zu entwickeln, und darnach strebt, die genetische Naturgeschichte in sich zur Darstellung zu bringen — jetzt kann sie des Zweckbegriffes nicht mehr entrathen. Denn Geschichte ist Ver-

wirklichung eines Zweckes. Zeigt die Natur nur ein blindes, planloses Geschehen in sich auf, so ist sie weder Geschichte, noch hat sie eine; so ist der Rückgang des Kosmos in das Chaos jederzeit eben so möglich als seine Herausbildung aus dem Chaos, und die vorhin geäußerte Besorgniß hat Grund. Erweist dagegen die Natur sich in ihrem Dasein als Resultat eines geschichtlichen Processes, und ist sie zugleich dieser Proceß selbst, dessen Resultat sich in den Dingen darlegt, so hat sie nicht bloß einen Zweck, sondern ist selbst wesentlich dieser Zweck, und als solcher Idee. Die Naturwirklichkeit ist dann nichts als der Ausdruck der sich realisirenden Naturidee, ein Ausdruck, welcher die Gewißheit in sich selber trägt, daß das Chaos den Kosmos nicht zu überwinden vermöge. Die Natur geschichtlich begreifen heißt demnach sie aus ihrer Idee verstehen, und da eine solche Verständniß Philosophie ist, so leuchtet ein, daß die gegenwärtige Naturwissenschaft kraft ihrer geschichtlichen Tendenz sich der Speculation, und zwar der historistischen zubewegt.

Daß aber auch die Geschichtsforschung unsrer Zeit sich zur speculativen Wissenschaft zu gestalten strebt, bedarf gar keiner besondern Nachweisung; die ganze historische Litteratur der Gegenwart spricht dieß aus.

In allem Particulargeschichtlichen wird jetzt der weltgeschichtliche Gedanke gesucht; in den einzelnen Ereignissen wie in den Geschicken der Staaten und Völker soll der universelle Geist des großen Entwicklungsprocesses der Menschheit erkannt werden, alle historische Forschung ist mit einem Worte von der Anerkenntniß, daß die Geschichte eine Idee, ein sich realisirender, absoluter Zweck sei, durchdrungen. Aber auch nur die Anerkenntniß der Idee lebt in ihr, zur Erkenntniß derselben hat sie sich noch nicht emporgearbeitet; den Begriff der Idee hat sie noch nicht erreicht. Eben diesen Begriff, zu welchem durch das bloße Medium historischer Thatsachen gar nicht zu gelangen ist, kann sie nur in der lebendigen Philosophie der Zeit, welche aus dem erkannten absoluten Weltzweck so der Natur wie der Geschichte ihre Aufgabe bestimmt, empfangen. Dieser Philosophie also bedarf die Geschichtswissenschaft, und ihr führt sie sich zu.

Die tiefe Bedeutung der Speculation in unsrer Zeit, ihre Wichtigkeit für allen wissenschaftlichen Fortschritt ist nun wohl hiermit klar. Die beiden großen Seiten der Welterfahrung, Physik und Historik, fordern jetzt die Philosophie; mehr als je suchen das empirische und das speculative Wissen ihre Durchdringung

und Wechselbestättigung, und es kommt die Zeit — möge der wissenschaftliche Ernst des jüngern Geschlechts sie bald herbeiführen — in welcher man sich darüber verwundern wird, wie Empiriker und Philosophen, die einander ja gleichsehr bedürfen, sich jemals feindselig gegenüber stehen konnten.

Zehnte Vorlesung.

Verständniß der Gegenwart und ihrer Aufgabe.

In einer früheren Vorlesung sprach ich die Behauptung aus, daß die Weltzeit der sich selbst bewußt vollbringenden Geschichte begonnen habe; ich berief mich hierbei auf das die Völker durchströmende Gemeingefühl einer und derselben großen Aufgabe, auf den in allen sich kundgebenden Trieb, aus einer bloß zuständlichen Existenz herauszutreten, und selbstbestimmend an ihrer Zukunft zu arbeiten. Es war mir dort allein darum zu thun, es einleuchtend zu machen, daß in unsrer von einem so universellen Geschichtsinteresse bewegten Gegenwart auch die Intelligenz, also vor Allem die Philosophie die Aufgabe haben müsse, die Idee des geschichtlichen Weltlebens in ihrer allumfassenden Wahrheit zum wissenschaftlichen Bewußtsein zu bringen; die Nothwendigkeit der Geschichtsphilosophie sollte aus den Problemen des socialen Zeitlebens erhellen. Jetzt aber, nachdem in allem später Vorgetragenen der Entwicklungsproceß der ganzen modernen Speculation ausführlich genug aufgezeigt wurde, um

es erkennen zu lassen, daß die Philosophie nicht allein seit langer Zeit schon darnach gestrebt hat, den Standpunkt des Historismus einzunehmen, sondern sich gegenwärtig der Geschichtsidee bereits vollbewußt bemächtiget, und ihren speculativen Begriff erreicht hat, jetzt sind wir in den Stand gesetzt, statt der Wissenschaft aus den socialen Interessen der Zeit ihre Aufgabe zu stellen, vielmehr umgekehrt das Zeitleben aus der wissenschaftlich erkannten Idee zu verstehen, und aus der Forderung des der Speculation erschlossenen weltgeschichtlichen Geistes den Beruf der Gegenwart zu bestimmen. — Sollte eine derartige Bestimmung hier auf umfassende und allseitige Weise gegeben werden, so müßten wir auf eine vollständige Entwicklung der Philosophie der Geschichte eingehen und so das wichtigste Problem der gegenwärtigen Wissenschaft, zu dessen Lösung diese hodegetischen Vorträge nur vorbereitend mitwirken möchten, in derselben als bereits gelöst auftreten lassen, was sich natürlich von selbst verbietet. Gleichwohl fordert unser Zweck, die Stellung der Wissenschaft zum Leben der Zeit in näherer Bestimmtheit zu bezeichnen, und es aufzuzeigen, wie sich die wissenschaftlich erfaßte absolute Geschichtsidee in der lebendigen Wirklichkeit

der Zeit bereits reflectirt, und welchen tieferen Ausdruck sie darin sucht. Um dieser Forderung gerecht zu werden, und doch der eigentlichen Durchführung einer Philosophie der Geschichte nicht vorzugreifen, bleibt nichts übrig, als ohne Rücksicht auf die Fülle weltgeschichtlicher Selbstspecification, wie sie sich z. B. in Poesie, Kunst, Volksthümlichkeit darlegt, lediglich die beiden großen Mächte des historischen Weltprocesses, das intellectuelle und das sociale Leben ins Auge zu fassen, und deren Entwicklungsphasen in allgemeinen Zügen uns so zu vergegenwärtigen, daß daraus die weltgeschichtliche Mission, welche unsre Zeit kraft der Idee zu erfüllen hat, erkannt werden mag. Es versteht sich von selbst, daß wir uns bei Lösung dieser Aufgabe nicht dialektisch argumentirend, sondern nur darstellend zu verhalten haben; denn es handelt sich nicht von der Erkenntniß der Idee, sondern nur von einem Wiedererkennen derselben in der geschichtlich verlaufenden Wirklichkeit.

Der bereits aufgezeigte Begriff der weltgeschichtlichen Idee hat uns damit bekannt gemacht, daß die historische Realisirung des Weltzwecks sich in zwei Geschichten vollzieht, deren eine die Production des Gottmenschen, die andre die Reflexion desselben im mensch-

lichen Geschlecht zum Inhalt hat; eben diese beiden Processe treten uns in der gedoppelten Geschichte der vorchristlichen und der christlichen Zeit entgegen. Daß die ganze vorchristliche Geschichte die Erscheinung Christi als des Gottmenschen zum immanenten Zweck hat, — ist eine Wahrheit, deren Nachweisung in den historischen Phänomenen unsrer gegenwärtigen Aufgabe zu fern liegt, als daß wir hier darauf eingehen könnten. Es genügt an die Thatsache zu erinnern, daß nach der durch Christus erfolgten Begründung eines neuen Geschichtsprocesses die alte Welt keine Entwicklungskraft mehr bekundet, und ihre Geschichte in der That nur ihr sich vollständig vollbringendes Erlöschen enthält, während ein im Medium jugendlicher Völker seine Entwicklung beginnendes neues Weltleben seinen absoluten Gehalt und sein plastisches Princip lediglich an der christlichen Idee, d. h. an der unmittelbaren, lebendigen Gewißheit hat, daß der Gottmensch bereits erschienen sei, und mit seiner befreienden, entsündigenden Kraft dem erlösten Geschlecht einwohne, und Gestalt in ihnen gewinne. Aus diesem Bewußtsein leitet sich die der christlichen Geschichte eigenthümliche Form ab, durch die sie sich von der vorchristlichen Entwicklung prägnant unter-

scheidet. Sie tritt nämlich nothwendig in der Gestalt eines Doppellebens auf: kraft der sie lebendig bewegenden Idee des in ihr wirklichen und seine beseligende Macht bethätigenden Gottmenschen muß sie sich als ein in der Welt wirkliches Gottesreich darstellen; dieser Darstellung gegenüber hat sie aber auch die von Christo zwar ergriffene, aber noch nicht durchdrungene Menschheit in sich aufzuzeigen, und muß so dem Gottesreiche ein Reich des Menschen in allen seinen natürlichen und rein menschlichen Interessen entgegenstellen. Beide Reiche können sich nicht indifferent zu einander verhalten, sondern müssen, wenn auch außer einander bestehend, sich gegenseitig sollicitiren und vielfach bestimmen, denn jedes derselben muß die Tendenz haben, das andre als seine selbsteigne Macht in sich zu tragen, und nicht als eine fremde Potenz außer sich zu haben. In der Gestaltung beider Reiche als unterschiedener giebt sich die christliche Geschichte ihre wesentliche Form; die Wechselbestimmung beider, worin jedes für das andre zum anregenden Moment fortschreitender Entwickelung wird, bildet dann den Inhalt der geschichtlichen Arbeit, deren Ziel nur die Wechseldurchdringung beider Reiche und das völlige Verschwinden ihrer Duplicität sein kann.

Die beiden großen Factoren alles geschichtlichen Processes, der theoretische und der practische Geist, welche sich im intellectuellen und im socialen Leben ihre Wirklichkeit geben, sind nun, wie sich von selbst versteht, in der christlichen Geschichte gleichfalls vorhanden, nehmen in ihr aber die ihr wesentliche Doppelgestalt an, so daß die beiden Reiche Gottes und des Menschen ihren socialen Ausdruck in Kirche und Staat, ihren intelectuellen in Glauben uud Wissen gewinnen. Was wir daher von der Wechselbestimmung beider Reiche sagten, gilt ebenso von Kirche und Staat, wie von Glauben und Wissen. Zugleich leuchtet ein, daß wenn auch in der geschichtlichen Erscheinung das exoterische Leben der Gesellschaft und das esoterische der Intelligenz als selbständige Mächte auseinandertreten und gleichsam zwei von einander unabhängige Geschichten durchlaufen, in Wahrheit sich doch in beiden eine und dieselbe Aufgabe löst. Denn nicht zwei verschiedene Geister walten in der Intelligenz und Gesellschaft, sondern ein und derselbe Geist ist es, welcher theoretisch und practisch zugleich, in seiner intellectuellen und socialen Wirklichkeit einerlei Tendenz verfolgt, und den nämlichen Zweck realisirt; daher wir auch in dem hier kurz anzudeutenden Entwickelungsgang der christlichen Geschichte die

Bildungsstufen der Intelligenz und des socialen Lebens einander entsprechend finden werden.

Unsrer Aufgabe näher tretend, stellen wir uns zuvörderst dem Mittelalter betrachtend gegenüber. Es bietet sich dasselbe als ein so eigenthümlicher, in einem universellen Product sich so scharf abschließender Geschichtsproceß dar, daß auch die oberflächlichste Geschichtskunde in ihm eine besondere, von den spätern Jahrhunderten sich specifisch scheidende Weltzeit anerkennen muß. Fassen wir es bestimmter ins Auge, so zeigen sich in ihm drei Entwickelungsphasen, die wir hier kurz characterisiren wollen.

Die erste Phase hat von Seiten der socialen Entwickelung den Formationsproceß von Kirche und Staat zu ihrem Inhalt. Beide Sphären, kraft ihres Wesens innerlich verschieden, sondern sich auch äußerlich von einander; aber diese Sonderung ist noch keine Entgegensetzung. Sie bedürfen einander und erkennen sich gegenseitig an; die Kirche in ihrer Mission, das gottmenschliche Leben in der Gesellschaft darzustellen und zu vermitteln, hat zwar eine höhere Dignität als der Staat, ist aber nur eine innerliche, spirituelle Macht; der Staat im Kreise seiner bloß irdischen Interessen subordinirt sich zwar jener Macht, aber ihm wohnen die

substanziellen, nach Außen wirkenden Kräfte des natürlichen Daseins ein, von welchen die reale Existenz der Kirche abhängt. So entwickeln sich denn und erkräftigen sich beide an einander, und theilen ihre Güter einander mit; der Staat empfängt seine höhere Versittlichung von der Kirche, die Kirche die materiellen Grundlagen ihrer Selbständigkeit vom Staate. Die Kirche, ihre wesentliche Tendenz, sich in allumfassender Ausbreitung als die eine und selbige festzuhalten, consequent verfolgend, bildet sich zum einigen, die ganze christliche Völkergemeine durchziehenden, und doch in sich geschlossenen, in einer Persönlichkeit centralisirten klerikalischen Organismus, so daß der Klerus das Subject der Kirche wird, die große Laienschaft der Völker aber nur die Substanz derselben darstellt. Wie die Kirche sich so in der That zur ökumenischen realisirt, hat zwar auch der Staat die Neigung sich als ökumenischen zu gestalten, eine Neigung, die in der Herstellung des römischen Kaiserthums sich kund giebt, und im Reiche Karls des Großen sogar ihrer Verwirklichung nahe kommt; aber die Gewalt der natürlichen Verhältnisse, wie z. B. die Verschiedenheit der Stämme und Sprachen, der Länder und Klimate, setzt dieser Richtung gar bald unüberwindliche Schranken ent-

gegen, und so bildet sich der Staat, wie er muß, in einer Vielheit besondrer Staaten aus, in welchen sich gleichwohl ein und derselbe Typus der inneren Gliederung ausprägt. Dieß der Inhalt der ersten Phase im Gebiete des socialen Lebens; in entsprechender Weise entwickelt sich in ihr auch die Intelligenz.

Glauben und Wissen sind die darin unmittelbar auftretenden Potenzen, die, ob auch dem Inhalt nach gesonderte Sphären, einander gegenseitig anerkennen. Noch ehe das Christenthum die Kraft gewinnt, sich universell als sociale Macht zu erweisen, hat schon der christliche Glaube den Trieb, sich seinen göttlichen Wahrheitsgehalt in Gedankenform auseinander zu legen; diesem Triebe folgend entwickelt er sich zum gläubigen Wissen, oder zur Theologie. Aber nicht ohne die Kräfte des natürlichen Wissens vermag sich das gläubige zu gestalten; es nährt sich von dem Begriffsreichthum des antiken Geistes, und erstarkt in der Aufnahme der dialektischen Kunst desselben. Wiewohl es sich daher als das höhere, unmittelbar von Gott bewegte Erkennen von der natürlichen Vernunft sondert, läßt es diese doch als in ihrer Sphäre berechtigte gewähren, und schreibt ihr sogar die Fähigkeit zu, Gott zu erkennen, soweit dieß ohne die christliche Offenbarung möglich

ist. Ihm gegenüber muß nach dem Untergange der römischen Cultur das natürliche Wissen zwar von sehr schwachen Anfängen aus seine Entfaltung beginnen, aber es wird hierbei durch das gläubige nicht beschränkt, sondern unterstützt und gefördert. Was von der encyklischen Bildung des spätern Alterthums, wenn auch in dürftigen Resten, in die junge Geschichte hinüber gerettet werden konnte, wird sorgfältig gepflegt. Zahlreich verbreiten sich die Schulen, in welchen wenigstens die Wissensobjecte in ihrer Wichtigkeit und Berechtigung anerkannt werden; ja eben die geringe Extension des Lehrstoffes steigert die Intensität des wissenschaftlichen Sinnes, treibt ihn dazu, durch Vertiefung in Ideen sich den Mangel materieller Kenntnisse zu ersetzen, und viel früher als die allgemeine Culturstufe des Zeitalters es hätte erwarten lassen sollen, drängt sich ein frisches speculatives Streben ins Dasein, welches in aller Unbefangenheit dem theologischen Bewußtsein an die Seite tretend, sich eine Sphäre selbständiger Vernunftforschung schafft, in der es von der Theologie weder behindert wird, noch der höheren Dignität derselben seinerseits die Anerkennung versagt.

So haben sich denn in der ersten Phase des Mittelalters Kirche und Staat als die socialen, Theologie

und Philosophie als die intellectuellen Gestalten des Geschichtslebens an und neben einander zu selbständigen Mächten entwickelt, ohne in ihrer Unterschiedenheit schon den Charakter des Gegensatzes anzunehmen. Aber es lag in der Natur der Sache, und die Idee des geschichtlichen Processes selbst forderte es, daß dieser Gegensatz sich in seiner vollen Gewalt manifestire, und eben diese Manifestation ist der Inhalt der zweiten Entwickelungsphase.

Kirche und Staat haben ihren Subjectscharakter ausgebildet und machen ihr Recht freier Selbstbestimmung geltend. Aber das kirchliche Subject in seiner universellen Einheit ist das mächtigere; getragen von der Kraft aller Staaten, ist es jedem einzelnen und somit allen überlegen; überall seiend und überall als das Identische fest in sich beharrend, wird es unvermeidlich in allen Differenzen des staatlichen Lebens erst die vermittelnde, dann die in höchster Instanz entscheidende richterliche Macht. Wohl sträuben sich die staatlichen Subjecte gegen solche Beschränkung ihrer freien Selbstbewegung; wohl kämpfen sie dagegen mit materiellen Kräften an, aber dieser Kampf dient eben nur dazu, das Bewußtsein der Kirche, daß sie kraft ihrer göttlichen Machtvollkommenheit das absolute Sub-

ject, der in der Welt präsente Gott sei, welchem gegenüber ein besonderer Wille sich gar nicht geltend machen könne, um so schärfer auszubilden, und zur allgemeinen Anerkenntniß zu bringen. So geht das alte Verhältniß der Coordination von Kirche und Staat zu Grunde, der früher bestandene bloße Unterschied des Geistlichen und Weltlichen verwandelt sich in den schneidenden Gegensatz des Heiligen und Profanen, und wie es sich von selbst versteht, daß dem Heiligen, als dem unmittelbar von Gott gewollten eine frei sich bestimmende Existenz zukomme, während das Profane nur als dienendes Organ des Heiligen ein berechtigtes Dasein haben könne, so bekleidet sich das Kirchensubject mit der Vollgewalt der Weltherrschaft, in welcher es den Staatssubjecten kein andres Recht, als das es ihnen verleiht, keine andere Macht, als die es auf sie überträgt, zuerkennt — die Kirche ist als die über Alles siegreiche Hierarchie wirklich.

Während sich dieß im socialen Leben vollbringt, geht auch im intellectuellen der Unterschied zwischen dem gläubigen und dem natürlichen Wissen in den Gegensatz beider über. Das theologische Bewußtsein ist durch den rasch und kühn entwickelten speculativen Geist zu neuer wissenschaftlicher Thätigkeit belebt. In seiner

dogmatischen Bestimmtheit sich unveränderlich festhaltend gewinnt es durch die sich entfaltende Speculation die Macht und das Bestreben, seinem auf dem Glauben beruhenden göttlichen Inhalt die Gestalt des begreifenden Wissens zu geben und sich so als eine absolute Wissenschaft darzustellen, deren Wahrheit zwar, weil sie der alle Vernunft übersteigenden göttlichen Offenbarung entstammt, keiner Rechtfertigung bedarf, dennoch aber auch in der richtig geleiteten natürlichen Vernunft ihre Bestätigung zu finden vermag. Hierdurch unmittelbar erhält aber der theologische Gedanke die Herrschaft über den speculativen; indem die Theologie selbst zu philosophiren beginnt, verliert die Philosophie alle Berechtigung zu einer freien selbständigen Bewegung im Reiche der Idee; fertige, in sich bestimmte Wahrheiten sind ihr gegeben, denen sie sich anpassen muß, ohne die Macht zu haben, irgend etwas daran zu ändern. Zwar wehrt sich die freie Intelligenz gegen ein solches Abhängigkeitsverhältniß; zwar sucht sie dem übervernünftigen Glaubensinhalt gegenüber ihr natürliches Recht geltend zu machen, und es kommt zum Kampf zwischen dem natürlichen und dem gläubigen Wissen; aber dieser Kampf erweist nur die siegreiche Macht des theologischen Gedanken. Die zur vollen

Energie entwickelte, mit aller Kraft der Dialektik ausgestattete spirituelle Scholastik wird auf intellectuellem Boden das entsprechende Gegenbild der Hierarchie, und dieselbe Zeit, in welcher die Kirche den Staat zu ihrem dienenden Werkzeug macht, ist es auch, darin der allgewaltige theologische Geist die Vernunft für blind in geistlichen Dingen, somit für rechtlos im Gebiete höherer Wahrheit erklärt, und die Philosophie zur Magd der Theologie herabsetzt.

Dieß die zweite Entwicklungsphase, in deren vollständig ausgebildetem Resultat ganz unmittelbar der Uebergang in eine dritte Phase gesetzt ist.

Indem die hierarchische Kirche das weltliche Regiment sich unterworfen und in ihr Organ umgewandelt hat, ist sie eben hierdurch verweltlichet. Das Profane, dessen Widerstand sie so siegreich überwand, als es sich außer ihr als selbständige Macht behaupten wollte, ist nunmehr in ihr eignes Gebiet eingedrungen, und das Heilige selbst ist damit behaftet. Der Gegensatz des Kirchlichen nnd Staatlichen tritt jetzt auf dem Boden der Kirche selbst hervor und entwickelt sich in ihr zum innern Widerstreit. Aber dieser Streit, der in seiner äußern Erscheinung die Gestalt prekärer Spaltungen und Zerwürfnisse hat, ist seiner höheren Wahrheit nach

eine Kritik, welche die Kirche gegen sich selbst ausübt, ein Reinigungsproceß, in welchem das Heilige sich von der Befleckung durch das Profane befreit, und der Staat seine Kraft, wie sein Recht zu selbständiger und unabhängiger Wirklichkeit zurück empfängt.

Das Leben der Intelligenz zeigt den nämlichen Verlauf. Hat die scholastische Theologie die natürliche Wissenskraft sich dienstbar gemacht, so hat sie eben hiermit auch sich selbst rationalisirt. Außer sich die Vernunft überwindend und als ohnmächtig erweisend, hat sie dieselbe in sich zur bestimmenden Macht entbunden, und im theologischen Bewußtsein selbst tritt nunmehr der Widerstreit zwischen dem gläubigen und natürlichen Wissen hervor. Die Scholastik geht aus ihrem bisherigen rein dogmatischen, in einen kritischen Charakter über, und auch die Intelligenz durchläuft einen Läuterungsproceß, in welchem einerseits der Glaube von seiner Verflechtung mit der Vernunft sich loswindend zu jener ersten und unmittelbaren Gestalt, die er im Bewußtsein der Gemeinde hat, zurückkehrt, und andrerseits die ihrer inneren Berechtigung gewisse Vernunft, die Region des Glaubens verlassend, sich ihrer ursprünglichen Heimath, der natürlichen Welt in frischer Kraft zuwendet.

Das gediegene Resultat dieses im socialen und intellectuellen Leben sich gleichsehr vollbringenden kritischen Processes ist die Reformation, in welcher Hierarchie und Scholastik sich auflösen, das Mittelalter sich abschließt, und auf den Grundlagen der Kirchen- und Glaubensreinigung, der Selbständigkeit des Staatenlebens und der freien Bewegung der Vernunft im Reiche der realen Wirklichkeit sich eine neue Weltperiode gestaltet. Wir bezeichnen diese Periode herkömmlicherweise mit dem Ausdruck neuere Zeit, wollen sie aber dadurch nicht bloß vom Mittelalter, sondern eben so sehr von der neuesten Zeit, welcher unsre Gegenwart angehört, unterscheiden. Denn in der That ist die aus dem reformatorischen Proceß hervorgegangene zweite Periode der christlichen Geschichte gleichfalls bereits vollendet und abgeschlossen. Auch sie durchläuft drei Entwicklungsphasen, welche denen des Mittelalters genau entsprechen, obschon sie diesen dem Inhalte nach diametral entgegengesetzt sind. Wir wollen sie uns in einigen andeutenden Umrissen vergegenwärtigen.

Im Beginn der ersten Phase befinden sich auf socialem Boden Kirche und Staat, im intellectuellen Leben Glauben und Wissen als coordinirte, einander gegen-

seitig freilassende Potenzen neben einander. Aber die Energie der Entwicklung fällt nicht mehr wie in der ersten Periode in Kirche und Glauben, sondern in Staat und Wissen. Die in der Reformation zum Dasein gelangte junge Kirche hat sich alles weltlichen Glanzes entkleidet; ihre äußere Prunklosigkeit soll sie als das Reich, welches nicht von dieser Welt ist, erkennen lassen, und es unmittelbar in die Erscheinung herausstellen, daß in ihr die starre Differenz zwischen Klerus und Laienschaft, worin lediglich jener das Subject, diese aber nur die Substanz der Kirche ist, getilget sei. Denn darin besteht die wesentliche Wahrheit und die social neugestaltende Kraft der Reformation, daß sie die Ichheit der Kirche aus dem klerikalischen Organismus in die Gemeinde, und zwar in deren einzelne Mitglieder versetzt, und so das Individuum zum Träger des kirchlichen Selbstbewußtseins macht. Völlig untergegangen ist hiermit jener ökumenische Charakter, welcher der Kirche des Mittelalters von Haus aus ein so entschiedenes Uebergewicht über das Staatsthum gab. Das gemeinschaftbildende Band der vielen Subjecte kann jetzt nur in der Gemeinsamkeit ihres Bekenntnisses liegen; dieses ist aber der Natur der Sache nach nicht überall dasselbe, sondern prägt sich je nach der

größern oder geringeren Tiefe der Auffassung, je nach dem Festhalten des einen oder andern Gesichtspunktes zur Vielheit besonderer Bekenntnisse aus. Die eine, allgemeine Kirche besteht als solche nur noch in der Idee, oder existirt wenigstens nur als unsichtbare; ihre concrete Erscheinung aber hat sie in einer Mehrheit besonderer Kirchen, und selbst die im reformatorischen Proceß noch unbewältiget stehen gebliebene alte Kirche ist ungeachtet ihres Anspruchs auf Universalität thatsächlich doch nur als confessionelle Sonderkirche wirklich. Können nun auch die neugebildeten Kirchen sich nicht als ein einiges universelles Subject darstellen, so hat doch jede derselben kraft ihres Begriffes die Tendenz, als ein spontan sich bewegendes Gesammtich, und nicht bloß als ein unorganisches Individuenaggregat aufzutreten. Geltend machen jedoch kann sie diese Tendenz nur so weit, als ihre Mitglieder in bürgerlicher Gemeinschaft stehen; die freie Regsamkeit der kirchlichen Gemeinde als collectiv persönlicher Einheit wird daher von der staatlichen Einheit des Landes so innerlich abhängig, wie äußerlich begränzt, und nur in einer Vielheit von Landeskirchen, in denen die kirchliche Freiheit ihrer Mitglieder nach ihrer bürgerlichen sich abmißt, und der Ausdruck des kirchlichen Gesammtwillens dem

souveränen Staatswillen sich unterordnen muß, gewinnt die reformatorische Kirche eine reale Existenz.

Indem das kirchliche Leben sich neugestaltet, ändert sich auch das staatliche. Es ist dasselbe in der Auflösung der hierarchischen Macht seiner innern Kraft und seines absoluten Rechts gewiß worden, und die Staaten haben sich jetzt nicht mehr der Kirche gegenüber, sonders nur gegen einander zu behaupten. Die Lebensaufgabe jedes einzelnen wird es nunmehr, durch Vermehrung materieller Macht seinen Bestand zu sichern, und durch Befestigung der staatlichen Einheit auf Kosten des lockern und losen Verbandes feudaler Gliederung innerlich zu erstarken. Der im mittelalterlichen Lehenstaat schon latent vorhandene absolute Monarchismus tritt jetzt aus seiner Verhüllung hervor, und die Reformation selbst fördert seine Erscheinung. Denn je nach der Stellung des Landesherrn zur kirchlichen Bewegung, wird diese behindert oder unterstützt, und so ist er es jedenfalls, welcher, sei es nun als Retter der alten, oder als Schützer der neuen Kirche, ein Gewicht erhält, das seine dynastische Macht ins Unberechenbare steigert. Da nun auch für jede bereits zur Consistenz gelangte Landeskirche der Fortbestand der Territorialeinheit von höchster Wichtigkeit ist, weil ein

Besitzwechsel ihre Existenz in Frage stellt, so gewinnt im öffentlichen Interesse der Fürst, als Darsteller und Erhalter der Einheit des Staates ein absolutes Uebergewicht über die innere Gliederung desselben, und der politisch scheinbar unverfängliche Grundsatz: cujus regio, ejus religio, enthält im Keime das spätere „l'état c'est moi" schon in sich. Bei aller Prävalenz indeß, die der Staat über die Kirche erlangt, bleibt diese in ihm noch immer eine innere, mitbestimmende Macht. Denn nach den confessionellen Unterschieden charakterisiren sich auch die Staaten; die Ausdrücke Katholisch, Protestantisch, Lutherisch u. s. w. gewinnen nächst ihrer kirchlichen auch eine politische Bedeutung, die Gemeinschaft der Confession wird zum verknüpfenden Bande unter den Staaten, motivirt Bündnisse und Coalitionen, und die kirchliche Differenz wird das Vehikel politischer Conflicte. So zeigt denn die erste Phase der neueren Zeit, als ob in ihr die erste Entwicklungsperiode des Mittelalters wiedergekehrt wäre, einen neuen Formationsprozeß von Kirche und Staat, in welchem sie sich gegenseitig anerkennen und mit einander in Wechselwirkung stehen, so jedoch, daß die hegemonische Kraft der alten Kirche jetzt auf den Staat übergegangen ist.

Im Leben der Intelligenz bietet sich ein diesem socialen Prozeß entsprechendes Phänomen dar. Gläubiges und natürliches Wissen haben einander zu selbständiger Regsamkeit entlassen. Die Theologie, vom Schriftwort als maaßgebendem Grunde des Glaubensinhaltes ausgehend, beginnt eine neue Entwicklung der Lehre, worin sie, je nach ihrem besonderen confessionellen Gesichtspunkt die Resultate der alten Dogmenbildung theils biblisch rechtfertiget, theils als schriftwidrig verwirft — eine Entwicklung, in welcher alle Zuckungen und Kämpfe der patristischen Zeit in Bezug auf Rechtgläubigkeit und Irrlehre wieder aufzuleben scheinen, wobei jedoch die heilige Schrift selbst, in ihrem überrnatürlichen Offenbarungscharakter aller Vernunftdiskussion entrückt, und eben deswegen der philosophische Gedanke vom theologischen Gebiete entschieden abgehalten wird. Es ist indeß jetzt dem natürlichen Wissen auch gar nicht um Einfluß auf die Theologie zu thun. Die Vernunft, welche vom spirituellen Glaubensgebiete auf den Naturboden zurückgetreten ist, giebt sich in freiem, aus kirchlicher Bevormundung emancipirtem Interesse der sinnlich manifesten Welt der Dinge hin. Sie eröffnet sich hiermit ein unermeßliches Gebiet des Erfahrens und Erkennens, und wie sie schon in der abgelaufenen

Geschichtsperiode ihre speculative Energie ausgebildet hat, so entfaltet sie dieselbe auch rasch in einem philosophischen Streben, unabhängig vom theologischen Bewußtsein und lediglich von ihrer eignen Kraft getragen sich das Reich der göttlichen Idee innerhalb der natürlichen Welt zu erschließen. So beginnt in dem durch seine eigne Geschichtsarbeit verjüngten Geschlecht der große, alle Erkenntnißgebiete umfassende wissenschaftliche Entwicklungsprozeß, welcher sich ununterbrochen bis in unsre Gegenwart hereinzieht. Unerachtet der strengen Sonderung aber, in welcher das Weltwissen und das Glaubensbewußtsein sich gegenübertreten, nehmen sie in ihrer Stellung zu einander noch nicht den Charakter des Gegensatzes an. Gern läßt sich vielmehr das der Natur zugewandte Erkennen vom religiösen ergänzen; ihm das Jenseits anheimgebend, kann es sich um so ungestörter des Diesseits bemächtigen, und selbst die auf das Uebersinnliche gerichtete speculative Vernunft macht bloß ihre ursprüngliche Befähigung zur Gotteserkenntniß geltend, ohne dabei dem Werth und der Wahrheit der christlichen Offenbarung irgend Abbruch thun zu wollen. Auf der andern Seite weist auch die Theologie die Einsichten, welche Natur- und Völkerkunde ihr bieten, nicht zurück; jeden-

falls ist der alte Pädagog der ersten christlichen Zeiten, die griechische und römische Litteratur, wieder zu vollem Einfluß gelangt, und der philologischen Gelehrsamkeit kann die auf Schriftauslegung gerichtete Theologie nicht entrathen. Wie demnach Staat und Kirche im socialen Leben, so befinden sich auch im intellectuellen Wissen und Glauben jetzt wieder, wiewohl unter Prävalenz des Wissens, in jenem Verhältniß gegenseitiger Bestätigung und Ergänzung, welche die erste Phase des Mittelalters charakterisirte.

Unaufhaltsam geht diese erste Entwicklungsstufe der neueren Zeit in die zweite über. Das in der Formation der Sonderkirchen mächtig emporgewachsene rein monarchische Princip hat sich vollständig und consequent durchgebildet, und die ganze, sonst vielfach vertheilt gewesene Staatssubjectivität ruht jetzt allein im Landesherrn. Die durch die Kirchentrennung veranlaßten Religionskriege haben schon während ihres Verlaufs einen rein politischen Charakter angenommen, und in dem lediglich auf Machtvermehrung gerichteten selbstischen Interesse der Fürsten sind die confessionellen Streitpunkte zu so gewichtloser Beiläufigkeit herabgesunken, daß in den Friedensschlüssen eigentlich niemand besiegt erscheint, als die Kirche selbst, deren völlige

Abhängigkeit vom Staate nunmehr entschieden ist. Die evangelischen Landeskirchen, deren Befugniß sich als Gesammtsubjecte zu erweisen in dem Uebergang des Kirchenregiments an die Krone erloschen ist, hören auf, ein öffentliches Leben zu führen, und selbst die katholische Kirche, obschon durch ihre Verfassung vor dem Untergang ihres Subjectscharakters geschützt, kann nur durch Connivenz, Proteste und die Schlangenwege der Klugheit, kurz durch die Waffen der Ohnmacht sich einen Grad von Selbständigkeit erhalten. Der Monarch aber tritt in Wahrheit als das alleinige Subject so des Staates wie der Kirche auf, und alle Prärogativen, aller Nimbus des mittelalterlichen Kirchenoberhauptes sind auf ihn übergegangen. Er herrscht aus göttlicher Vollmacht und nach göttlichem Rechte, er ist für sein Thun und Lassen nur Gott verantwortlich und kann nicht Unrecht thun, in ihm allein ruht der absolute Staatswille, der mittelst einer zweckmäßig gegliederten Beamtenschaft das Land in allen Richtungen durchströmend sich überall vollzieht — mit einem Wort, der Staat ist jetzt, was die Kirche im zweiten Stadium des Mittelalters wurde, Hierarchie. Die bürgerliche Gemeine bildet nur die politische Substanz; sie ist die Laienschaft, für welche ein aus göttlicher Macht-

vollkommenheit des absoluten Subjects geheiligter Beamtenklerus die Wohlfahrt besorgt, und dieser Wohlfahrt wird die Gemeine, wie im Meßopfer der alten Kirche, ex opere operato theilhaft, aber der Kelch des öffentlichen Lebens bleibt ihr entzogen. Die Kirche, von dieser politischen Hierarchie unterjocht und zur liturgischen Anstalt für die Localgemeinden herabgedrückt, ist keine sociale Macht mehr; mit der Freiheit, sich als das Gesammtbewußtsein ihrer Mitglieder auszusprechen, hat sie auch ihre gemeinschaftbildende Kraft verloren. Das Individuum allein bleibt nur noch der vereinzelte, lediglich auf sich beschränkte Träger des religiösen Bewußtseins, und Phänomene, wie die Gründung der herrnhutischen Brüdergemeinde, oder wie der Pietismus der Spener'schen Zeit, welcher dem kirchlichen Leben wenigstens innerhalb der engen Grenzen der Familiensphäre eine Zuflucht zu bereiten sucht, zeigen ebenso sehr die Sehnsucht nach lebendiger religiöser Gemeinschaft, als sie die Unfähigkeit der Landeskirchen, eine solche in sich darzustellen, offenbaren.

Den das zweite Stadium socialer Entwicklung der neueren Zeit begleitenden intellectuellen Proceß haben wir in den früheren Vorträgen ausführlich genug besprechen, um uns hier mit einer kurzen Andeutung

seines wesentlichen Inhalts begnügen zu können. Indem mit kühner Consequenz rastlos fortschreitenden Weltwissen bewährt sich die Vernunft innerhalb ihrer Natursphäre immer entschiedener als selbstgenugsam für die Erkenntniß des Göttlichen. Sie hört auf, den Offenbarungsglauben als ein ihr coordinirtes Berechtigtes neben sich gelten zu lassen; sie legt ihren Maßstab an denselben, und so wird ihr sein sich als übervernünftig gebender Inhalt zum vernunftwidrigen, mithin nichtigen. Wie in der Scholastik der Glaube die Vernunft in sich hineinzog und der Natur entfremdete, so zieht in der neueren Speculation die Vernunft den Glauben in sich hinein, und entfremdet ihn der Offenbarung, indem sie selbst ihm seinen Inhalt in einer natürlichen Theologie bestimmt, welcher alle positive Theologie sich zu unterwerfen hat. Wohl widersetzt sich diese letztere einem solchen Ansinnen, und es kommt zum Kampf zwischen ihr und der Philosophie, in welchem sie sogar die Staatsmacht gegen einzelne Philosophen zu Hülfe ruft; aber eben dieser Kampf offenbart nur die Uebermacht, welche der philosophirende Geist des Zeitalters über dessen theologisches Bewußtsein hat. Bald sehen wir daher die Theologie, soweit sie nicht auf alle Wissenschaftlichkeit verzichten will, sich

den Bestimmungen des philosophischen Gedankens fügen, und nunmehr ist jenes mittelalterliche Verhältniß, worin die Philosophie die Magd der Theologie war, völlig umgekehrt: die Philosophie ist zur Herrin der Theologie erhoben — eine Gestalt des intellectuellen Lebens, welche der des socialen genau entspricht; denn das Verhältniß von Kirche und Staat in der politischen Hierarchie ist gleichfalls die reine Umkehr des in der kirchlichen Hierarchie des Mittelalters dagewesenen.

Aber wie die mittlere, so empfängt auch die neuere Zeit in dem völlig herausgelebten Resultat des zweiten Entwicklungsstadiums den unmittelbaren Impuls zu einer dritten, ihrem ganzen Inhalte nach kritischen Phase, in welcher der richtende Geist der Geschichte, seiner ihm unangemessenen socialen und intellectuellen Gestalt gegenübertretend, in einer allgewaltig sich anfachenden Bewegung die fest und starr gewordenen Formen der historischen Wirklichkeit in Fluß bringt und einer Krise unterwirft, welche die Katharsis des Geschichtslebens und in Folge derselben eine neue Weltzeit herbeiführt.

Hatte sich in dem zur Herrschaft gelangten Particularismus der neueren Zeit jener ökumenische Charakter des mittelalterlichen Geistes völlig verloren, war die

Gesellschaft in ihrer bürgerlichen Existenz nur zu einer trägen, lediglich von der Bewegkraft des Monarchen mittelst eines Regierungsräderwerks gelenkten Masse herabgesetzt, war sie außerdem auch noch im Erlöschen der socialen Kraft der Kirche selbst des religiösen Gesammtbewußtseins verlustig worden, so waren dagegen eben hierdurch auch die allein auf sich selbst angewiesenen Individualgeister um so mehr zu innerer Regsamkeit entbunden. Herausgedrängt aus allem politischen und kirchlichen Interesse, von keinem concret ausgeprägten Gemeingeist mehr getragen, vermögen die Einzelsubjecte in weiteren Kreisen nur noch durch das geistige Band des Gedankenverkehrs mit einander zusammenzuhängen. Die Litteratur wird zur gemeinschaftbildenden Weltmacht; sie erzeugt die von keinen Schranken staatlicher, oder selbst volksthümlicher Besonderung sich einschließen lassende, schlechthin universelle Weltbildung, und so gestaltet sich in Mitten der atomistischen Zersplitterung der Gesellschaft die wahrhaft ökumenische Gemeinde der Gebildeten, in welcher jeder Einzelne die freie Macht des universellen Geistes an sich ausdrückend des organischen Zusammenhanges mit einer politischen oder religiösen Gesammtheit gar nicht mehr bedarf, und sich eben nur als Weltbürger weiß und wissen will.

Dafür, daß der hierarchische Staat seinen Bürgern die politische Persönlichkeit entzogen hat, rächen sich diese jetzt in ihrer Weltbürgerlichkeit durch politischen Indifferentismus, und sehen in dem Staatsgetriebe nichts als eine sie von Außen umgebende zähe Naturgewalt, durch deren nicht abzulehnende, freilich oft unbequeme Einwirkungen man sich im Genusse seiner inneren, ideellen Freiheit nicht stören lassen müsse. — Aber an den hierarchischen Staat selbst kommt endlich die Erfahrung seiner eignen Unnatur und die Ernte des ungeheuren Irrthums, den todten Mechanismus an die Stelle lebendiger Organisation gesetzt, und in der völligen Identificirung des Staatswillen mit einem souveränen Einzelwillen die subjective Willkühr mit Allmacht bekleidet zu haben. Gerade in jenem Lande, dessen Monarchen zuerst und zumeist dem verlockenden Spruch der Muhme Schlange: „eritis sicut Deus“ gelauscht haben, wird auch zuerst dem Herrscher bei seiner Gottähnlichkeit bange. Die Noth der stockenden Regiermaschine drängt dazu, den Beistand der Staatssubstanz aufzurufen und sie für diesen besondern Zweck zeitweilig mit der alten, längst verschollenen Persönlichkeit zu betrauen. Aber statt der gläubig vertrauenden Substanz erscheint die Gemeine der Bildung, mit ihrer

ideellen Freiheit, mit ihrem völlig gereiften Bewußtsein des allgemeinen Rechtes der Menschheit und mit dem Entschluß, die ihr zurückgegebene Subjectheit als unveräußerliches Palladium festzuhalten, und ihre politische Gemeinschaft zum realen Ausdruck ihrer innerlich bereits errungenen Freiheit zu machen. Unwiderstehlich und in der erbarmungslosen Consequenz eines entfesselten Naturelements entwickelt sich die allgewaltige Gährung, in welcher der alte Staat zusammenbricht. Von der französischen Revolution geht der reformatorische Prozeß des staatlichen Lebens aus und verbreitet sich unaufhaltsam über Europa. Zwar tritt er in der Gestalt vieljährigen Krieges auf; aber eben der Kampf selbst ist es, der die innere Kraftlosigkeit des verlebten hierarchischen Staatswesens zu Tage legt. Napoleons Siege offenbaren nicht den Triumph des Genius über die materielle Macht, sondern den leichten, ja unvermeidlichen Erfolg lebendiger Kraft über die Ohnmacht eines traditionellen Mechanismus; sonst hätte nicht die ganze Existenz eines großen Staates von dem Ausgang einer einzigen Schlacht abhängen können. In solcher Selbstwiderlegung des alten Staatsprincips bezeichnet sich indeß nur die negative, der Vergangenheit zugewandte Seite der europäischen Krisis; ihr posi-

tiver, die Zukunft in sich tragender Effect aber ist der Schmerz über das öffentliche Unglück, welcher alle Weltbürgerlichkeit mit ihrer politischen Indifferenz in dem mächtig erwachenden nationalen Selbstgefühl zunichte macht, ist ferner die in allen Schichten der Gesellschaft sich anfachende Sehnsucht nach staatlicher Selbständigkeit und die alle Gesinnung immer tiefer durchdringende, fortan unverlierbare Einsicht, daß das Leben und der Fortbestand der Staaten nicht auf der diplomatischen Weisheit der Kabinette, sondern auf der freien, sittlichen Selbstthat der Völker beruhe. Napoleons Mission ist es, den Funken dieser Selbstthat aus den im mechanischen Staatsthum erstarrten Völkerherzen herauszuschlagen; der Funke wird zur Flamme, die den Dränger selbst verzehrt — die neue Zeit ist geboren.

Mit derselben inneren Nothwendigkeit, welche im Mittelalter aus der kirchlichen Hierarchie die Kirchenreformation hervortrieb, ging in der neueren Zeit aus der staatlichen Hierarchie die politische Reformation hervor, und wie die erstere den Staat befreite, so ward in der letzteren das kirchliche Bewußtsein nach langer, gänzlichem Erlöschen sich nähernder Verdumpfung zu neuer lebendiger Regsamkeit entbunden. Mit der kosmopolitischen Bildung verschwand nächst dem politischen auch

der dieselbe nicht minder characterisirende kirchliche Indifferentismus, und in der zum Dasein gelangenden neuen Zeit sehen wir daher bald nicht nur das christlich religiöse Interesse ein Ferment neu sich gestaltender Weltansicht werden, sondern auch den Trieb nach kirchlicher Gemeinsamkeit sich der Gemüther bemächtigen. Die confessionellen Unterschiede, früher in der negativen Toleranz der Gleichgültigkeit zu Nullitäten herabgesetzt, fangen wieder an als Geister in der Gesellschaft zu wirken. Die katholische Kirche, in ihrem durch alle Stürme der Zeitbewegung bewahrten Subjectcharakter, beginnt gar bald sich als öffentliche Macht zu fühlen und zu bekunden; die reformatorischen Landeskirchen können freilich nicht die gleiche Energie entwickeln, weil sie frühzeitig schon ihre Gesammtpersönlichkeit an den Staat verloren haben, aber das Streben wenigstens, diese Persönlichkeit wieder zu gewinnen, macht sich in ihnen geltend, und die Feststellung des Verhältnisses der Kirche zum Staat wird zum Problem des öffentlichen Lebens. — So ist es denn evident, daß die Geschichtsperiode, in welcher wir uns befinden, auf principiellen Grundlagen ruht, durch die sie eben so scharf von der neueren Zeit, als diese vom Mittelalter geschieden ist, und daß unsre Gegenwart bereits einer

neuen Weltzeit — der dritten im christlichen Geschichtsleben — angehört.

Es bleibt uns jetzt noch die eben besprochene große Uebergangsperiode auch von Seiten des intellectuellen Lebens zu betrachten. Die in Cartesius begonnene, in Spinoza und Leibnitz durchgeführte Entwicklung der neueren Philosophie hatte kraft des von ihr eingenommenen Naturstandpunktes den Geist nur als Substanz zu bestimmen vermocht, und eben hiermit die wesentliche Freiheit, die absolute Subjectheit desselben in den Begriff einer ewigen Naturnothwendigkeit verschwinden lassen. Das folgerichtige Resultat dieser speculativen Richtung war das Wolff'sche System, ein abstrakt metaphysischer Determinismus, der, sich gleichgültig verhaltend gegen jede lebendige Entwicklung, den Reichthum sich sondernder Gedanken mit dem einförmigen Mechanismus mathematischer Demonstrationen umspann, und alle productive Regsamkeit im Reiche des Erkennens durch die Formel hemmte und unterdrückte. Es war hiermit eine Scholastik ins Dasein getreten, welche in ihrer Bewältigung der speculativen Freiheit durch abstrakten Formalismus ein entsprechendes Seitenstück zu der gleichzeitig herrschenden Mechanik der Staatshierarchie bildete. Eben deswegen traten aber auch im

Gebiete der Intelligenz Folgen ein, welche denen in der socialen Sphäre analog waren. Auch im Erkennen entfremdete sich die Subjectivität dem System, in welchem sie keine Anerkennung fand; die speculative Idee verlor ihre die Individuen über ihre Einzelheit erhebende, die Willkühr des Meinens bändigende Kraft; man begann der Nothwendigkeit einer todten Systematik seine lebendige Meinungsfreiheit, der Leere abstrakt universeller Begriffe die concrete Fülle der Dinge entgegenzustellen, und seinen Sinnen, seinem gesunden Menschenverstande mehr zu vertrauen als den künstlichen Beweisformeln der Schulphilosophie. Wie im socialen Leben so usurpirte auch im intellectuellen der Einzelne den Charakter des allgemeinen Geistes, und gestaltete sich seine subjective Weltansicht, in welcher er selbst mit seinem sinnlich eudämonistischen Interesse Mittelpunkt und Maaß der Wahrheit war; daher denn auch jene Gemeinde der Bildung, die wir bereits als Product des unlebendigen Staatsthums aufgezeigt haben, ihr Dasein eben so sehr der Flucht vor einer entgeisteten Metaphysik verdankte, und sich nicht nur durch politischen und religiösen Indifferentismus, sondern auch durch Skepsis hinsichtlich der höchsten Vernunftideen charakterisirte.

Eben hiermit war jedoch auch für das Leben der Intelligenz die Zeit der Selbstkritik gekommen, und das nämliche Decennium, in welchem die politische Reformation ihren Anfang nimmt, manifestirt auch im Auftreten der Kantischen Vernunftkritik den Beginn einer intellectuellen Reformation. In ihr, wie wir dieß bereits ausführlicher nachgewiesen haben, befreit zuvörderst die Intelligenz ihre Subjectheit von den Fesseln des Substanzialbegriffs; rasch und kühn bemächtiget sie sich dann der absoluten, wesentlich freien Subjectsidee, und nachdem sie dieselbe durch den harten Kampf mit dem alten Princip der wesentlich nothwendigen Substanz hindurchgeführt, wird sie derselben als des ewigen Grundes aller Wahrheit und als des ewigen Zweckes aller Wirklichkeit gewiß. Eben hiermit hat sie aber den Naturstandpunkt, auf welchem sie sich während des Verlaufs der neueren Zeit bewegte, völlig überwunden, und indem sie sich nunmehr von der freien Geschichtsidee aus eine tiefere, ja die allein wahre Weltverständniß erschließt, hat sich auch im intellectuellen Leben, wie in dem der Gesellschaft, die Geburt einer neuen Weltzeit vollendet.

So sind wir denn in unsrer Darstellung zur gegenwärtigen Zeit gelangt. Allem Mitgetheilten zufolge

dürfen wir als das Resultat des ganzen von uns betrachteten weltgeschichtlichen Processes das über sein bloß substanzielles Dasein schlechthin siegreich gewordene freie Weltsubject, die ausgeborene Ichheit der Geschichte aussprechen. Dieses Resultat ist schon vorhanden; es bildet die feste unwidersprechlich gewisse Grundlage der Gegenwart, und ist die Wurzel, aus welcher die wahre Wirklichkeit unsrer Zeit in Wissenschaft und Leben kräftig emporwächst. Die Gesellschaft ist bereits aus ihrer früheren Substanzialität in den Subjectscharakter übergetreten; die Intelligenz hat bereits den entfreienden Gedanken der Weltsubstanz durch die Idee des Weltich überwunden. Staat und Kirche, Philosophie und Religion haben sich schon als sich gegenseitig anerkennende, aber von einander freigelassene Mächte gesondert. Alles dieses soll nicht etwa erst werden, sondern ist dem Wesen nach schon da; die gegenwärtige Zeit steht gar nicht mehr in den Geburtswehen eines neuen Principes, sondern in der Aufgabe, ihren innerlich bereits errungenen Besitz, in die gegenständliche Wirklichkeit herauszuarbeiten, und ihre Ichheit, zu welcher der Geist der Geschichte durch die Zucht mächtiger Geschicke, durch die tiefe Arbeit des schaffenden Gedanken sie erhoben hat, in objectiver That zu

bewähren. Jede der beiden abgelaufenen Weltzeiten mußte, wie wir gesehen haben, mit einer Entwicklungsphase beginnen, in welcher sie einen von der Geschichte selbst überkommenen großen Inhalt in die Erscheinung herausgestaltete; eben so muß auch die zur Existenz gelangte dritte Weltzeit zuvörderst eine solche Formationsphase durchlaufen, und in ihr leben wir. Unsre Zeit ist eben deswegen keine innerlich beruhigte, sondern eine tiefbewegte, ringende. Der neue Geist strebt nach einem ihm gemäßen organischen Leibe, aber mancherlei sich zähe festhaltende Reminiscenzen der vergangenen Geschichtsperiode auf der einen, und eine bornirte ideenlose Skepsis auf der andern Seite behindern ihn. Wohl überwindet er alle diese Hemmnisse, denn ihm wohnt die siegreiche Kraft der Wahrheit ein, aber er muß sich den Sieg doch erst erkämpfen. Werfen wir in dieser Beziehung einen Blick auf unsre Gegenwart.

Wie in der Reformation des sechszehnten Jahrhunderts die alte Kirche nicht unterging, so hat auch in der politischen Reformation der neueren Zeit der alte Staat seine Existenz gerettet, und bald nach abgewehrtem Umsturz erschienen ihm die ungeheuren Schicksale, die er selbst erfahren, wie ein schwerer Traum, aus welchem er glücklich zu seiner ganzen ehemaligen Wirklich-

keit erwacht zu sein meinte. Doch während er auf Congressen sein tridentinisches Concil hielt, und sein Damnamus über den neuen Zeitgeist aussprach, begann das reformatorische Staatsthum seine symbolischen Bücher zu verfassen, und zwar auf dem festen Fundament der beiden großen Ueberzeugungen: nicht der Beamtenclerus, sondern die bürgerliche Gemeine sei der Staat, und nicht die Tradition, sondern die heilige Schrift der lebendigen Geschichte müsse der alleinige Quell der politischen Glaubenslehre sein. Und in dieser noch immer fortdauernden Verfassungsarbeit sind viele politische Organismen bereits zur Wirklichkeit gelangt, die sich zwar wie die natürlichen theils nach dem Grade der Vollkommenheit ihrer Organisation, theils nach dem Unterschiede gereifteren oder noch embryonischen Daseins von einander sondern, aber kraft ihrer inneren Lebendigkeit sämmtlich entwicklungsfähig sind, und geschützt vor Erstarrung in mechanischem Formalismus den Keim und die Gewißheit höherer Ausbildung schon in sich tragen. Jedenfalls ist das alte opus operatum der Volksbeglückung mit seiner bekannten Devise: „Alles für das Volk, Nichts durch das Volk" in den Staaten der Reformation verschwunden; die Gemeinden haben den Kelch zurücker-

halten, und feiern die große Communion, in welcher alle Bürger, getränkt durch das Lebensblut des staatlichen Gesammtbewußtseins, ein einiger geistiger Leib werden. Diesen Geist vermag der alte Staat nicht zu dämpfen, ja er kann dessen Einfluß nicht einmal von sich selbst abhalten. Wie die katholische Kirche das heterodoxe Copernicanische System vergeblich zu unterdrücken versuchte, so nützt es auch dem hierarchischen Staate nichts, wenn er an dem alten Dogma, daß die Regierungssonne um die ruhende Staatsmasse sich bewege, festhaltend, die Lehre von der Selbstbewegung der Staatsgemeine für verdammenswerthe Ketzerei erklärt; wie viele Galilei er auch in Fesseln schlägt, das grollende „E pur si muove" tönt ihm dennoch von allen Seiten entgegen, und die Geschichte sorgt dafür, daß er es vernehme.

Was das kirchliche Leben unsrer Gegenwart betrifft, so hat dasselbe sich zwar noch zu keinen so positiven Resultaten emporgearbeitet als das staatliche, aber schon das immer kräftiger hervortretende Ringen nach einer seiner Idee entsprechenden Gestalt muß, in wie trüben und schwankenden Erscheinungen es sich auch bekundet, als etwas Hoffnungsreiches begrüßt werden. Gewiß ist es jedenfalls, daß die öffentliche Meinung Europa's

über nichts so einig und einverstanden ist, als darüber, daß die Kirche vom Staat unabhängig sein müsse. In dieser Beziehung sind auch die sich jetzt vielfach constituirenden freien protestantischen Gemeinden eine bedeutsame Erscheinung. Wir haben dieselben rücksichtlich ihres theologischen Ursprungs bereits früher besprochen. Von dieser Seite betrachtet sind sie in der That nichts als der letzte, dürftige Ausläufer eines verlebten theologischen Standpunktes, und man kann die kleinen, improvisirten Symbölchen derselben, mit ihren fadenscheinigen Läppchen des längst begrabenen Kantianismus, mit ihren vielen Schräubchen und Sicherheitsventilchen nur beklagen, mitunter freilich auch belächeln. Es haben jedoch diese Gemeinden ihr Entstehungsmotiv nicht lediglich an der matten Verständelei des Rationalismus, sondern zugleich an dem drängenden Triebe des kirchlichen Bewußtseins nach freier, vom Staate unabhängiger Selbstbewegung. Dieser Trieb, der in Wahrheit der evangelischen Gesammtkirche angehört, giebt ihnen eine, wenn auch nur prekäre Bedeutung. Durch ihn hängen sie, obschon vermöge ihrer Geistes-Armuth ohne Kraft zu dauerndem Fortbestande, mit dem Leben der Landeskirche zusammen, und sind darum noch einer großen Exten-

sion fähig, die muthmaßlich auch nicht ausbleiben dürfte. Eben hierin bereitet sich aber die einzig mögliche Remedur für den dermaligen, sicherlich höchst unerfreulichen Zustand unsres evangelischen Kirchenthums vor. Offenbar nämlich kann nur die Landeskirche selbst in erster und letzter Instanz darüber entscheiden, ob zwischen ihr und den freien Gemeinden diejenige Glaubensgemeinschaft bestehe, die der kirchliche Verband erfordert. Man wird dies erkennen, und hoffentlich bald wird eine aus völlig freier Gemeindewahl hervorgehende, somit über ihren rein kirchlichen Ursprung auch nicht einen Schatten von Zweifel zulassende Landessynode diese Entscheidung aussprechen. Wie dieselbe ausfallen wird, läßt sich mit Sicherheit voraussehen. Auch dem Kleingläubigsten muß es einleuchten, daß eine weit ausgedehnte evangelische Landesgemeinde, in welche das biblische Christenthum seine Wurzeln schon so tief eingesenkt hat, und die so viele, theologisch und speculativ entwickelte Elemente einer höheren Erkenntniß der Glaubenswahrheiten in sich trägt, niemals zu einer solchen Entleerung des Bewußtseins von allem eigenthümlich christlichen Inhalt herabsinken könne, um jene Gemeinden als mit ihr einerlei Geistes seiend anzuerkennen. Umgekehrt läßt sich vielmehr erwarten, daß

die freien Gemeinden, welche das Forum des staatlichen Kirchenregiments verwerfen, sich dem Ausspruch einer solchen Synode fügen, und in Folge dessen sich auflösen werden. Sollte dieses aber auch nicht geschehen, so wird damit doch jedenfalls etwas viel Wichtigeres erreicht sein; die Landeskirche wird sich als concretes Subject bewährt haben, und sich eben hiermit ihrer staatsrechtlichen Anerkennung als autonomischen Gesammtichs entgegenführen.

Das wissenschaftliche Leben unsrer Zeit haben wir schon in der vorigen Vorlesung rücksichtlich des dasselbe bewegenden neuen Geistes besprochen. Auch da hat sich gezeigt, daß es sich gegenwärtig gar nicht mehr von der Production einer neuen Idee, sondern nur von der Ausbildung der schon producirten zum organisch gegliederten System und von dessen Durchführung in den besondern Wissensgebieten handelt. Die Geschichtsidee ist bereits als das seiner selbst gewisse Princip alles höheren Erkennens wirksam, und hat schon die beiden gleich nothwendigen Geistesregionen des Wissens und des Glaubens ebenso auseinander treten lassen, wie im Bewußtsein der Gesellschaft sich Staat und Kirche als gleich wesentliche sociale Mächte gesondert haben. Nicht minder als der gesellschaftliche, ist auch der wissenschaft-

liche Streit der Zeit ein successives Ueberwinden der Hemmungen, welche die Reminiscenz älterer, lebensunfähiger Gedankenformationen der lebendigen Wahrheit des Zeitgeistes entgegenwirkt, und auch die Intelligenz unsrer Gegenwart zeigt sich in jenen Formationsproceß vertieft, welcher stets die erste Phase einer begonnenen neuen Weltzeit charakterisirt.

Es hat jedoch das erste Entwicklungsstadium einer jeden großen Geschichtsperiode seinen ganzen Inhalt nicht bloß an der Ausbildung und Gestaltung des in ihm zur Geburt gelangten neuen Principes; es trägt außerdem auch die noch verhüllten Keime der Zukunft in sich, und enthält die Aussaat dessen, was im zweiten Stadium zur vollen Blüthe sich entwickelt. Auch von unsrer Zeit müssen wir darum sagen: was sie durch den Gang der Weltgeschichte selbst als ihre innere Wahrheit, als ihr unantastbares Recht empfangen, das lebt sie selbst trotz aller Hemmnisse in die erscheinende Wirklichkeit heraus; was sich in ihr aber erst erschafft, erscheint noch nicht, ist ihr esoterisches Sein. Mit der Frage darnach treten wir vor unsre eigne Zukunft, und es könnte darum die Frage selbst vorwitzig scheinen, wenn wir uns nicht erinnerten, daß ja eben darin das ausschließlich eigenthümliche der neuen

Zeit besteht, ihre Zukunft selbstbewußt herbeizuführen, und die Idee derselben im Gedanken zu erfassen, ehe sie zur Willensmacht, zum praktischen Soll wird. Die Zeit selbst kann also jene Frage nicht abweisen, sie selbst fordert vom Geiste der Wissenschaft die Beantwortung derselben, und wir sehen ein, wie Noth es thut, daß wissenschaftliche Männer sich nicht in den praktischen Organisationsproceß der Gegenwart, der viele tausend geschickte Organe in der Gesellschaft hat, so sehr versenken, daß sie darum das theorische Leben in der Idee hintansetzen.

Durch das Bewußtsein, welches wir von dem Entwicklungsproceß der christlichen Geschichte erlangt haben, erkennen wir zunächst, was die Zukunft nicht enthalten kann. Es kann nämlich nicht mehr geschehen, daß die Kirche den Staat, der Glaube das Wissen überwältige; es kann eben so wenig geschehen, daß der Staat die Kirche, das Wissen den Glauben hinwegzehre. Alles dieß hat sich in der geschichtlichen Vergangenheit zu vollbringen versucht; aber die Versuche selbst, obschon die Bewegkräfe eines viele Jahrhunderte durchschreitenden mächtigen Geschichtslebens, hatten doch nur die Bedeutung, die Wahrheit zur Gewißheit zu erheben, daß Kirche und Staat, Glauben und Wis-

sen für einander unüberwindliche Mächte sind, deren keine verschwinden, keine in der andern aufgehen wird. Es ist dieß freilich nur eine negative Einsicht, aber wir vermögen durch sie doch viele unreife und oberflächliche Parteiansichten als durch die große Lehre der Weltgeschichte bereits widerlegt aufzuzeigen. Und diese Einsicht beruht nicht auf einer bloß äußerlichen Zusammenstellung historischer Thatsachen, sondern auf der geschichtsphilosophischen Idee, kraft welcher wir die sich vollständig durchführende Reflexion des Gottmenschen im menschlichen Geschlecht als die immanente Aufgabe der christlichen Geschichte erfaßten. Nur von dieser Idee aus erschloß sich uns die Verständniß des bisherigen Geschichtsverlaufs in seiner inneren Consequenz und in der Symmetrie seiner Architektonik; nur durch sie erkannten wir es als ein Nothwendiges, daß das Bewußtsein des Göttlichen und Menschlichen unmittelbar in den beiden Doppelgestalten der Kirche und des Staates, des Glaubens und des Wissens auftrat: daß dann diese Gestalten in der Form der Entgegensetzung und des Kampfes sich gegenseitig an einander als die gleich wesentlichen geschichtlichen Lebensmächte bewährten, und so jede derselben es an sich selbst darlegen mußte, daß sie in der Tendenz, für sich allein die Ge-

schichtswirklichkeit zu constituiren, ihre Wahrheit einbüßt und zum unlebendigen Abstractum herabsinkt. Wie uns aber die Idee die bereits vollbrachte Geschichtsarbeit in ihrer tiefen Zweckmäßigkeit erklärt, so eröffnet sie uns auch den Blick in die Zukunft; und es ist die edelste, erhebendste Aufgabe der sich ausführenden Philosophie der Geschichte, ein lebendiges Bild der Zukunft zu entwerfen, und nicht bloß was geschehen soll, sondern eine Prophetie dessen, was kraft der sich unaufhaltsam verwirklichenden Geschichtsidee sicherlich geschehen wird auszusprechen. Wir dürfen hier, wie bereits früher bemerkt wurde, der noch in ihrer Selbstproduktion begriffenen Philosophie der Geschichte nicht vorgreifen; was aber unser Rückblick in die Vergangenheit uns unmittelbar über die Zukunft offenbart, darf nicht unausgesprochen bleiben. Wir müssen nämlich postuliren, daß die Geistesgestalten der Kirche und des Staates, des Glaubens und des Wissens, nachdem sie ihre Unterschiedenheit herausgelebt haben, ihre wesentliche Einheit manifestiren müssen, und daß eben diese Manifestation die Aufgabe der bereits begonnenen dritten christlichen Weltzeit, mithin die Zukunft ist, welcher der Geist unsrer Gegenwart sich unmittelbar entgegenführt. Die Geschichtsidee selbst fordert, daß

jene Gestalten, ohne in einander zu verfließen, sich doch gegenseitig enthalten, daß jede derselbe in ihrem Insich-sein zugleich die ihr correlate andre besitze. Wie im Bewußtsein Christi der Sohn Gottes und des Menschen Sohn sich unterschieden und doch in einander waren, so müssen in der christlichen Geschichte das Reich Gottes und des Menschen Reich ihre Sonderung behauptend sich gegenseitig in sich tragen. Kirche und Staat sollen daher zwar unabhängig von einander bestehen, aber darum nicht außer einander sein; der Glaube und die Wissenschaft sollen sich frei lassen, aber sich doch nicht äußerlich zu einander verhalten. Es soll vielmehr der Staat die Kirche und diese jenen, die Wissenschaft den Glauben und dieser jene in sich reflectiren.

Der Staat, welcher die Kirche in sich reflectirt, ist die constitutionelle Monarchie. Denn in dieser verhält sich die bürgerliche Gemeinde, gleich der der Stiftung Christi entsprechenden kirchlichen, als ein geistiger Leib, bestehend aus lauter lebendigen Gliedern, deren jedes den Geist des Ganzen in sich trägt, und in freier Selbstbewegung das Wachsthum des Ganzen vollbringen hilft. In der constitutionellen Monarchie herrscht nicht das Sinaitische „Du sollst", nicht das Gebot in Satzungen gestellt, sondern das königliche Gesetz der

Freiheit, die Macht der Gesinnung, die sittliche Hingebung des Einzelnen an das Allgemeine; in ihr waltet der freie christliche Gehorsam um des Gewissens willen; in ihr offenbaren Fürst und Volk im Verhalten zu einander jenes wechselseitige Sichgeben und Sichempfangen, in welchem die ächte, die göttliche Liebe ihre Wirklichkeit hat. Der constitutionell monarchische Staat ist in Wahrheit der christliche; der absolutistische soll sich nicht so nennen; denn in ihm herrscht nur das Gebot, waltet nur der unfreie Gehorsam aus Noth, ersetzt der Zwang die Gesinnung, und weil die Furcht in ihm regiert, kann die Liebe nicht wirklich werden; wie nach dem Wort des Apostels Furcht nicht in der Liebe ist, so ist auch Liebe nicht in der Furcht.

Die den Staat in sich reflectirende Kirche ist die frei constituirte Landeskirche, in welcher nicht, wie dieß bei der römischen Kirche noch stattfindet, das kirchliche Subject und das staatliche völlig außer einander fallen, sondern eine und dieselbe Gemeine sich gleichsehr als kirchliches und als politisches Gesammtich weiß, und, weil sie als Kirche keinen weitern Umfang hat denn als Staat, in ihrer spontanen Bewegung nach beiden Charakteren sich nicht selbst behindert, auch hierbei in völliger Uebereinstimmung mit sich selbst bleibt, indem

sie der christlichen Idee gemäß dieselbe sittliche Befreiung, die sie in ihrem staatlichen Bewußtsein als menschliche Selbstthat faßt, in ihrem kirchlichen als erlösende Gottesthat anerkennt.

Wissenschaft und Glaube reflectiren sich in einander, indem die denkende Vernunft von der speculativen Idee aus in streng wissenschaftlicher Entwicklung zur freien Affirmation des Glaubensinhaltes gelangt, und der Glaube von der principiellen Thatsache des Christenthums aus kraft theologischer Vertiefung in dieselbe zur Anerkenntniß der speculativen Idee sich fortbewegt.

Bayerische Staatsbibliothek München

Inhalt.

Erste Vorlesung. Ueber die hodegetische Aufgabe überhaupt und ihre Stellung zur Gegenwart 1
Zweite Vorlesung. Von dem intellectuellen Princip der alternden Zeitbildung 25
Dritte Vorlesung. Selbstaufhebung des entwickelten Princips und Erscheinung eines neuen Bildungsferments 47
Vierte Vorlesung. Reflex der Zeit im akademischen Leben 69
Fünfte Vorlesung. Das von der Zeit geforderte wahre akademische Bewußtsein 91
Sechste Vorlesung. Von der Geschichtsidee als neuem Bildungsprincip 111
Siebente Vorlesung. Die Geschichtsphilosopie als Resultat der Entwicklung moderner Speculation 139
Achte Vorlesung. Die Geschichtsphilosophie in ihrer bereits gewonnenen Wirklichkeit 181
Neunte Vorlesung. Nähere Entwicklung der geschichtsphilosophischen Weltanschauung 229
Zehnte Vorlesung, Verständniß der Gegenwart und ihrer Aufgabe 295

Druckfehler.

Seite 36 Zeile 5 v. o. statt indem er l. indem es.
" 38 " 5 v. u. " alle erfüllendes l. allerfüllendes.
" 43 " 14 v. o. " auch dieses l. auch diese.
" 132 " 3 v. u. " Es wird l. Er wird.
" 185 " 10 v. u. " in welche l. in welcher.

Druck und Papier von Heinrich Richter in Breslau.

Bayerische Staatsbibliothek München

Hohbauer
Buchbinderei
rchseeon Alpenstr. 26

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Braniss, Christlieb Julius,

Die wissenschaftliche Aufgabe der Gegenwart als leitende Idee im akademischen Studium

Breslau 1848

H.lit.u. 56 f
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10447386-2